كلمة معالي وزير الإرشاد والأنباء

لقد أرست وزارة الإرشاد والأنباء أول لبنة في مشاريعها الثقافية حين أصدرت منذ أكثر من أحد عشر عاماً العدد الأول من مجلة العربي ، وهي المجلة الغنية عن التعريف .

وكانت الخطوة التالية هي إصدار سلسلة التراث العربي ، والغرض منها إحياء التراث ، عرفاناً بالثقافة الأصيلة ، وبرّاً بالآباء ، ورغبة في نشر ما هو جدير بالإحياء .

وخطوة ثالثة خطتها الوزارة في مجال النهوض بالآداب والثقافة العربية ، حين بدأت في أواخر العام الفائت بإصدار سلسلة " من المسرح العالمي " وهي شهرية وتترجم إلى اللغة العربية الفصحى عيون المسرحيات العالمية ، وتقدم للقارئ العربي ثقافة مسرحية كاملة ، بغية إرساء قواعد هذا الفن على أسس متينة ، ولتكون عاملاً مهماً في خلق نهضة مسرحية عربية .

واليوم ، وقد لمسنا الحاجة الماسة إلى المزيد من الجهد والعمل في خدمة الثقافة العربية ، نخطو خطوة أخرى إلى الأمام بإصدار مجلة " عالم الفكر " وهي مجلة تصدر مرة كل ثلاثة أشهر ، وتخدم أغراض الخاصة من المثقفين والمفكرين ، إذ تحوي من الدراسات أعمقها ، ومن الأبحاث والتحليلات لمختلف المواضيع أوسعها شمولاً وأدقها تفصيلاً ، وهي في معالجتها لمختلف مواضيع الفكر والثقافة تنتهج منهجاً فريداً ، وتطل من أبوابها المشرعة على حقول الفكر وآفاقه الواسعة في شتى أنحاء العالم ، قديمه وحديثه ، تستنشق هواء الفكر النقي ، شرقيه وغربيه ، دون قيد أو عائق .

وضمن هذا الإطار وبهذا المفهوم نقدم هذه المجلة .

والله ولي التوفيق ،

جابر العلي السالم

الافتتاحية

باسم الله نبتدىء ، وعليه نتوكل

وبعـد ،

فبمشيئة الله تصدر مجلة عالم الفكر .. ليكون لها شرف الاسهام في خدمة الثقافة العربية ، كما تكون ساحة لقاء لرجال القلم العربي ـ على اختلاف مناهجهم ومشاربهم ـ لتوثيق روابط الفكر والروح ، والعمل الجامع في سبيل القضايا المشتركة .

ونرجو ان تجد الاقلام العربية على صفحات هذه المجلة ما يحبب اليها الكتابة فيها ، والتعاون معها ..

هذا، وسوف تحاول هذه المجلة ان تتحرر من كل ما يحول دون انطلاق الفكر ، او ينحرف بالنظرة العلمية عن اتجاهها ، لغرض ما .. تحاول ان تتحرر من كل ذلك، لتكون خالصة للمعرفة والحقيقة .. ولتتسع لكل ما تضطرب به مدارس الفكر والادب والفن ، ولا تضيق بشيء منها وان اسرف بالاغراب .. بل ستجد من يتناولها بروح نزيهة ، ويعرضها بكل ما فيها من جوانب القوة وجوانب الضعف ، كما سيلقى مؤيدوها ومعارضوها نفس التقدير من المجلة ، وندع للقارىء الواعي مهمة الحكم لها او عليها ، فليس من شأننا ان نقف موقف الوعاظ في محاريب الفكر . . .

ولسوف نرضي ـ بقدر الامكان ـ طائفة من القراء تهوى الدراسات الجادة ، ذات الطابع العلمي المكين ، وقد لا تتاح لها الفرصة في مجلة عربية ، تهتم بمختلف شئون المعرفة البشرية على وجه شامل ..

واملنا ان نحقق ابتداء من هذا العدد ، والاعداد المقبلة ، الخطوات الضرورية التي لا بد منها ، للوصول الى الغاية المنشودة .

وبالطبع ، فحرية المجلة جزء من حرية الكاتب ، لذلك فليس لنا اشتراط على الكاتب الا ما يمليه عليه ضميره، والا ما تتطلبه اصول البحث والدرس ، وما توجبه كرامة القلم . اما ما عدا ذلك فموكول الى عقيدة الكاتب ونظرته ... ان ضمان حرية الكاتب هو اول الطريق لضمان حياد المجلة وتحررها ، وسوف تلتزم بهذا الحياد ، وبهذه الحرية ، لايماننا بان اسلم طريق للوصول الى الحقيقة ، هو من خلال حوار الافكار وجدالها ..وان للكلمة الحرة فاعليتها ودورها الواضح البين في اثراء حياة الانسان ، وفي اضاءة طريقه الى التقدم والازدهار ..

وعلينا الا ننسى اننا نحن العرب ، امة ورثت رسالة خالدة معجزتها الكلمة ، فبالكلمة نزلت الينا رسالة السماء ، وتحت راية الكلمة خرجت من جزيرتها تدعو الناس كافة الى دين الله.. وبالكلمة انتصرت ، وبالكلمة سادت ، ولما تضاءل شأن الكلمة وانحط قدرها ، وما عاد لها الاثر الفاعل في سلوكنا وتصرفاتنا، اشتبهت علينا المسالك ، وتقطعت بنا الاسباب ..

لذلك ، فنامل ان يكون لهذه المجلة شيء من المشاركة في التبشير بما تنطوي عليه الكلمة من اشراق ومسئولية والتزام امام ضمير الكاتب ،كما كان لها في نهار المجد العربي ..

ولا شك ان هنالك عوائق كثيرة تعترض مسيرة التقدم العربي .. انها تركة سوداء تحدرت الينا من عصور سود .. وكورها علينا التخلف سنين طوالا .. حتى ظهرت وكانها شيء مركوز في طباعنا لا فكاك منه .. ولكن ، مما لا شك فيه ايضا ان اطلاق الفكر العربي ليتعامل مع الحضارة القائمة بسعة وعمق وحرية ، دون قيود ، وبلا حدود ، هو احد الشروط الاساسية التي تضع امتنا على طريق التقدم .

ان الوصاية على الفكر وعلى الانسان ايا كان نوعها ومهما كان الدافع اليها ، اهانة وازدراء للفكر ، وللانسان .. وهي ظواهر مرضية في حياة الشعوب ، تحمل كل اعراض التاخر .

واول خطوة للتقدم ، وللانتصار على التخلف في شتى المجالات ، رفع هذه الوصاية عن الفكر وعن الانسان ، وتوفير جو صحي ، تحكمه الحرية والمسئولية .

ولنا في تاريخ العرب الحضاري قدوة ومثال ، لقد اقبلوا وهم في ذروة انتصاراتهم على التراث الانساني فاوسعوه فهما وعلما وهضما ، ثم غربلوه واضافوه الى ما عندهم حتى صار جزءا اصيلا من التراث العربي المضيء ..

ولم يبخل العرب بالتقدير ، بل والمبالغة بالتقدير احيانا على حكماء فارس والهند واليونان ونسبة كل جليل وعظيم اليهم ..

اذن فالتفاعل مع التراث العالمي عادة عربية اصيلة حين كان للعرب بيان وسلطان . وكانت ارادة الخلق والابداع ، لم تطفأ لها نار . وما تلك الحضارة الاسلامية الزاهرة الا ثمرة ذلك التفاعل .. ولا تزال اكثر نواحي تراثنا الثرة ذكرى ذلك اللقاء العظيم بين العرب وتراث العالم .

فالدعوة الى استيعاب التراث العالمي المعاصر ، والانفتاح على روافده ، والحوار معه ، لاخصاب الحياة العربية ، وتجديد معالمها ، ليست شيئا غريبا على النفس العربية .. انها استئناف تقاليد كريمة سابقة لنا . انما الغرابة هذا الانطواء على الذات ، وهذه العزلة عن روح العصر ، وهذا الاستغراق في احلام التاريخ ، ثم المجاهرة بالعداء او التشكيك تجاه كل تجربة انسانية رائدة ..

الانسان العربي الجديد في هذا العصر مطالب بمهمات ثقيلة ، لم يعرف لها مثيل في سابق حياته ، وقل نظيرها في حياة غيره ، ولا بد للانسان العربي من انجاز هذه المهمات بشجاعة .. اذا شاء ان يحتفظ لنفسه بحق الحياة الحرة .. وتكون له صولة ودولة في هذه الدنيا ، وهو لن يقدر على ذلك الا اذا اعد نفسه اعدادا حضاريا يتسم بروح العلم . وتوفر الاقدام على اروع للفكر ، وللانسان .. وهي ظواهر مرضية في حيافة بينه وبين موكب العصر الظافر .

وبعد ،

فبناء على ايماننا الذي لا حد له بقدرة الانسان العربي على الحركة واحتواء التراث الانساني ، وايماننا بقدرة التراث الانساني على صقل الشخصية العربية وامدادها برصيد لا ينفد من الطلاقة والخبرة والمعرفة ، وايمانا منا بقدرة الانسان من حيث هو انسان على التقدم والازدهار في ظل العلم والحضارة والمدنية .. ايمانا منا بكل هذا نفتح صدر هذه المجلة ، لكل ما يحقق اهداف التقدم العربي .

والله من وراء القصد ،،

احمد العدواني

محمد زكي العشماوي

أمراض الفكر في القرن العشرين



سميناها أمراض الفكر في القرن العشرين لانها حالات من انعدام الوزن ينتهي فيها تفكير الانسان الى ان الحقيقة الوحيدة في هذا العالم ليست الا الفوضى . وهي حال يتجلى فيها العالم فجاة لصاحبه على حقيقة كريهة ، فلا يرى فيه نظاما ولا معنى ، ولا يجد فيه مبررا لبقائه ، اذ يستحيل على المرء ان يكون متحركا او عاملا او حرا او نافعا او حتى متقبلا للحياة في عالم غير حقيقي . واذا كان من المحال على المرء ان يقفز وهو ساقط ، فكذلك من المحال على انسان ان يكون حرا في عالم غير حقيقي ، او قل في عالم مهزوز عديم القيم ، اشبه ما يكون بعالم الاحلام والاوهام منه بعالم الحقيقة .

الدكتور محمد زكي العشماوي استاذ النقد الادبي بجامعة الكويت وجامعة الاسكندرية ، من اهم مؤلفاته : ـ قضايا النقد الادبي (دار الكاتب العربي ١٩٦٧) ودراسات في النقد المسرحي والادب وقيم الحياة المعاصرة (الدار القومية ١٩٦٦) .

ان الحرية آخر الامر لا ترتكز الا على ما هو حقيقي . انها تفترض حرية الارادة ، والارادة لا تكـــون الا بدوافع ، والدوافع لا تنهض الا على الايمان ، فلا يقدر احد على فعل شيء الا وهو يؤمن بانه فعل ممكن وذو معنى ، والايمان لا يتأتى الا بوجود شيء او قل بوجود حقيقة ما . ومن ثم فان هذا الاحساس بانعدام المعنى والنظام من الحياة ، وبعدم توافر الحقيقة فيها سوف يقتلع حريتنا من جذورها اذ لا يمكن لانسان ان يكون حرا في عالم من الاوهام ، او في عالم غير حقيقي .

واذا انتهى الانسان بتفكيره الى موقف كهذا فلا بد ان يتعدم وزنه ، وتتلاشى الروابط التي تربط بين اجزاء ذاته فتتبعثر هذه الذات وتتفرق ، وعبثا يحاول شتاتها ان يستقيم . من اجل هذا سمينا هذه الحالات الفكرية امراضـــا ، وهي في الحقيقة كذلك مهما دافع عنها اصحابها فزعموا انه لا جدوى من اتهامهم بالمرض ، ذلك لايمانهم بانهم وحدهم القادرون على رؤية الأمـــور على حقيقتها ، سواء صح ذلك او لم يصح ، فهم في احسن الاحوال بل وعلى حد تعبيرهم ، المرضى الوحيدون الذين يدركون انهم مرضى في حضارة مريضة لا تعي بمرضها ، وهم يرون ان الواجب يقتضيهم ان يجابهوا المرض وجها لوجه ، ففي هذه المجابهـة الحل الوحيد للتخلص من هذا المرض او الوصول الى النظام الذي يعوزهـــم ويعوز العالم . **هذا اذا كان ثمة سبيل الى الايمان** بان لهذا النظام وجودا على الاطلاق .

وهذه المجابهة اذا صحت ، تكون في الحقيقة شيئا ايجابيا جديرا باتباعنا ودراستنا ، لانها ـ اذا تحققت ـ ســـوف تمثل الجانب الهادف الوحيد في مثل هذه **الفلسفة الخطيرة** . واذا جاز المريض ان يجابه مرضه فيسبر اغـــوار هذا المرض ، ويتغلغل الى جذوره فيعرف اسبابه ، ويقف على اسراره ، ويلم بما قد يؤدي اليه من نتائج وخيمة فان ذلك قد يمكنه من انقاذ نفسه من الهلاك .

غير ان ثمة عاملا آخر قد يجعل لهذه الاتجاهات العبثية ـ اذا صح لنا ان نسميها كذلك ـ اهمية خاصة تدعونا لتأملها وبحثها ودراستها ، وهو ما قد يكون فيها من خطوة ايجابية تتجه نحو رفض قيم ينبذها انسان لفسادها ، وهذه بدورها تحتاج منه ان يلوذ بنفســه فيفكر ويحلل ويتوغل في اعماق ذاته بغية اكتشاف الحقيقة . وهذه المحاولة في ذاتها مفيدة لما فيها من ارتياد جوانب الذات ، ومواجهة الحقيقة من ناحية ، ولما فيها من رغبة مخلصة في العثور على جواب شاف لعلامات الاستفهام الكثيرة التي تحتاج الى اجابة او حل من ناحية ثانية . في هذه الحالة سوف يكون لدى هذا الاتجاه ما يجعله جديرا بالدراسة لانه سوف لا يشغل نفسه بمشكلة الشر وحدها ، وانما قد يظفر الانسان بدافع آخر كامن وراء احاسيسه يمكنه من ادراك السر الدفين . وعندئذ قد ينتهي التفكير الى نوع من الهداية تتوهج عندها الحواس جميعا ويصل الانسان الى الاحساس بالانسجام مع الوجود . فليس غريبا ان ينتهي الضلال في الفكر الانساني بعد ان يطول به التمرد والياس الى مرفا يجد عنده الملاذ ، هذا المرفا قد يكون كشفا صوفيا او موقفا دينيا .

ومن اجل ذلك كان لا بد لنا ان نلم بهذا الجهد الانساني الضخم الذي قد يبدأ اصحابه بالشكوى من صعوبات الحياة بل قل استحالتها ، وقد يسرفون في الصراخ من لا معقولياتها ، وقد تمضي عليهم فترة ، تطول او تقصر ، وهم فاقدو الايمان منهوكو القوى ، عديمو القـــدرة على السلوك ، ثم ينتهي بهم المطاف قبل ان تضيع حياتهم سدى فيتحول الانهاك والســـام والغثيان والتمرد الى تحقيق الوحدة الداخلية والوصول الى شاطىء الامان .

فاذا اضفنا الى كل ما سبق ان كثيرا مما اتجه اليه البحث عند هؤلاء ، وعلى الاخص فيما

كتبوا من مسرح او قصص كان يهدف الى كشف الحجب عن البشر الذين يسترون نزعات الفوضى والوحشية واللاعقل القابعة في اعماق ذواتهم ، يحاولون اخفاءها عن الناس ، ويتخذون لذلك ما استطاعوا من اقنعة تارة باسم الدين ، وطورا باسم الحياة البرجوازية المحترمة . نقول اذا اضفنا الى ما سبق ان في اداب هؤلاء محاولة التعرف على انسان العصر الحديث على حقيقته ومحاولة استبطان ذاته ، ثم ادراك النزاع القائم في نفسه بين ما هو حيواني صرف وبين ما هو انساني نبيل ، امكننا ان ندرك ضرورة اهتمام النقاد والباحثين في منتصف القرن العشرين بأدب هؤلاء ودراسته وبحثه .

بقيت بعد ذلك نقطة اخيرة لعلها اقوى المبررات التي تدفعنا الى العناية بأدب هذه الاتجاهات المعاصرة على الرغم مما قد يبدو فيها من حساسية عبثية او من عدم ايمان بحقيقة العالم ، وهي ان في اتجاه المعاصرين فلسفة ثورية تقوم على السخرية من (ادب التنصل)(١) البرجوازي او ادب الكتاب المأجورين حيث تصير اكثر حوادث الوجود ابتذالا في حياة الانسان على حد قول سارتر – بمثابة رموز ، وحيث تفترس الاشياء الخيالية الأمور الواقعية .

وعلى الرغم من ان سارتر لا يعتقد في رسالة لطبقة العمال ، ولا في انها تتمتع بفضل على غيرها في حالتها ، فهي مؤلفة ، اي طبقة العمال في رأيه ، من رجال عاديين وجائرين ، ويمكن ان يضلوا ، وغالبا ما يخدعون ، فانه لا يتردد مع كل ذلك من القول (بان مصير الأدب مرتبط بمصير الطبقة العاملة (٢) كما لا يتردد في الاعلان بأن مهمة الأدب كما يراها هي (تجلية العلاقات بين الوجود والعمل من ثنايا موقفنا التاريخي .) فهل المرء من صنع غيره ؟ او من صنع نفسه ؟ وما العمل ؟ وما الغاية والوسائل في مجتمع مبني على العنف ؟ ان الاعمال الادبية المستوحاة من مثل هذه المهام لا يمكن ان تهدف الى اعجاب الغير ، ولكنها تغضب وتقلق ، وبما انها لمرة عذاب وتساؤل . فاذا منحنا فيها النجاح لم تكن سوى مسألة ، بل مسائل تستغرق التفكير ، ولا يعرض فيها العالم كي (يُرى) بل كي (يتغير)(٣) ولن يفقد بذلك شيئا ، هذا العالم العتيق البالي البغيض المريض بل سيكون امره على نقيض ذلك) .

هذا ما يقوله سارتر ، واذا انت تتبعت ما كتبه عن موقف الكتاب ، وعن تقسيمه لهم الى ثلاثة اجيال عرفت أن الجيل الثالث الذي بدا عقب هزيمة فرنسا اثناء الحرب العالمية الثانية كان من اهدافه الكشف عن زيف بعض الاتجاهات البرجوازية في الادب ، ثم بيان ما للأدب من تأثير ايجابي في توجيه التاريخ وتغييره باعتباره الممثل الضمير الحر في مجتمع منتج . بل ان سارتر ليختتم هذا الفصل بحقيقة ثورية خطيرة عندما يقرر أن فرصة العالم في النجاة محصورة في الادب .

واذن فهذه الاتجاهات الثورية الجديدة تزعم ان في اعماقها ثورة لا تهدف الى تبصيرنا بالعالم من حولنا فحسب ، بل تريد ان تتجاوز ذلك الى محاولة للتغيير ، واذا صح هذا الزعم فان دراستنا لالوان هذا الفكر سوف لا تكشف عن فهمنا لاشد مشاكل الانسان المعاصر عمقا بل سوف تبرز الى جانب ذلك ما يحاول هؤلاء أن يضيفوه من ابعاد جديدة للتغيير ، ولربط انتاجنا الادبي بتطور فكرنا المعاصر وقيمه الجديدة .

وجدير بنا الآن بعد هذه المقدمات ان نعرض لاهم ما جاء في كتابات هؤلاء من فكر ، محاولين

---

(١) ما الادب لسارتر ص ٢٠٨ وما بعدها
(٢) المرجع السابق ص ٢٨٢
(٣) المرجع السابق ص ٢٦٧

ادراك ما ينطوى عليه من المشاكل الروحية والفكرية لعصرنا الحاضر ، وما يمكن ان تضيفه من جديد حتى تكون على بينة مما يدور في عالمنا من افكار قد يتأثر بها شبابنا وهم على غير علم بما ينفعهم منها او ما يضر .

* كولن ويلسون ومشكلة الغريب :

لم يكد يمر صيف عام ١٩١٦ حتى كان اسم كولن ويلسون Colin Wilson على كل لسان يملأ اسماع الادباء في شتى انحاء الارض ولم يكن قد جاوز الكاتب فى ذلك الوقت العام الرابع والعشرين من عمره ، ولكن كتابه المشهور (الغريب) او (اللامنتمى) The Outsider الذى طبع سبع مرات فى الفترة ما بين مايو ويوليه سنة ١٩٥٦ كان قد جعل اسم هذا الكاتب الشاب يحتل ، ما بين عشية وضحاها ، مكانة لا تقل عن مكانة شيوخ فلاسفة العصر وادبائه .

وليس يعنينا فى قليل او كثير أن نتوغل فى الحديث عن الضجة الكبيرة التى اثارها هذا الكتاب عند صدوره ، ولا عن تعليقات الصحافة وكبار الكتاب والأدباء ، وانما الذى يعنينا حقيقة هو ما اثاره الكتاب من مشاكل تتصل بموضوعنا الذى نتحدث فيه ، وهو موضوع الغربة التى يعاني منها مفكرو هذا العصر ، ماكنهها ؟ وما الدوافع التى ساعدت فى ايجادها ثم ما السبيل الى التخلص منها او تفاديها ؟

ان مشكلة الغربة قديمة فيما يبدو ، فهى وان كانت تأخذ شكل الظاهرة العامة عند البارزين من مفكرى هذا العصر ، وعلى الأخص من ظهر منهم بعد الحرب العالمية الأخيرة ، الا ان الغربة مرض تمتد جذوره الى ابعد من هذه الفترة ، مرض متصل بتصدع الذات او انشقاقها نتيجة لعدم تواؤمها او انسجامها مع المجتمع الذى تعيش فيه . واذا كانت المشكلة فى صميمها هى مشكلة الفرد الذى لايتلاءم مع المجتمع ، فلن تكون من هذه الناحية مشكلة جديدة باى حال ، فان التصدع بين الذات والجماعة ظاهرة لاتتصل بعصر دون آخر . لقد عرفنا هذه الغربة فى ادب الواقعية القديمة التى يمثلها بلزاك وموباسان ، ورأيناها تتجه الى الكشف عن الشرور والآثام الكامنة فى النفس البشرية . ولايخفى على القارىء ماكتبه بلزاك فيما سماه بالكوميديا البشرية ، فقد جمع فيها مايقرب من مائة وخمسين قصة وجعلها فى مجموعات تحمل هذا الاسم الشهير اسم (الكوميديا البشرية) وفيها يصور الكاتب البخل والخسة والدناءة والوصولية والنفاق الى غير ذلك من امراض اجتماعية وفيها كذلك تصوير لشخصية البطل الفرد المحطم المنعزل عن المجتمع . وقد هاجم جوركى هذا النوع من الادب فقال :

(ان أهم موضوع يتناوله الأدب الاوربي وادب روسيا فى القرن التاسع عشر هو الفرد ومعارضته للمجتمع والسلطة والطبيعة . وكانت وفرة الاساسات السلبية تحمل الفرد على مقاومة المجتمع ، لأن الفرد كان يشعر بأن المجتمع يسحقه وان شيئا يحول دون نموه . ولكنه كان يفهم فهما سيئا انه السبب فى الابتذال والاجرام اللذين يقوم عليهما المجتمع . وكان ادبنا حتى نشوب الثورة يرتكز على الرجل وما يصادفه من حوادث مثيرة تجعله يشعر انه سجين حياته ، وانه غير نافع للمجتمع .

فكان يبحث عن مكان مريح فلا يجده . فيحز الالم فى نفسه ويتلاشى هذا الرجل اما فى صلح زرى مع مجتمع يبغضه أو في تعاطى المخدرات والانتحار)(١) .

---

(١) مقدمة الشريد وقصص اخرى ـ لمكسيم جوركي

ولقد كان ستيوفسكى من اكثر كتاب روسيا امعانا في تصوير هذه الحرب من نفسية الافراد المعزولين او المرضى او المعذبين بشعورمريض نتيجة للنفس المظلمة المضطربة التي لاتجد نفسها راضية او متوائمة مع المجتمع الذى تعيش فيه . فاذا انتقلنا الى ادباء وشعراء الرومانسية وجدناهم اكثر الناس تعبيرا عن معنى الغربة التيهى في اساسها مشكلة اجتماعية تقوم على شعور الفرد بالانفصام عن مجتمعه . فكلنا يعلم انالاديب الرومانسي اديب غريب قد بعدت الهوة بين ما يتوقعه ويأمل فيه ويترقبه ، وبين واقعهالمرير الاليم ، فهو من ثم اديب متطلع الى عالم آخر ، عالم من المثال يحقق فيه ولو عن طريقالاحلام والرؤى والخيالات ما لم يحققه في عالم الواقع . بل لعل الاديب الرومانسى هو اكثر الادباء امعانا في الشعور بمحن الحياة . والمبالغة في الاحساس بها مما جعله يهرب من الواقع وينعزل ، لانه لم يستطع ان يجد لذاته سورة فيمجتمعه فيصيبه الأسى والحزن والسأم .

اذن فالغربة بهذا المعنى الاجتماعي غربة قديمة تتصل بعصور اخرى غير عصرنا الحديث ، ولكن هل هذه الغربة التى صورنا من مظاهرها ماصورنا هى ذاتها الغربة التى حددها لنا كولن ويلسون في كتابه (الغريب ؟) واذا لم تكن ، فما الفرق بين الغربة الرومانسية او غربة القرن التاسع عشر وغربة القرن العشرين ؟

ان كولن ولسون لم يتركنا حيارى ازاء هذا السؤال ، فقد اجاب هو بنفسه عليه عندما حدد لنا الفرق بين غربة الرومانسي وغربة الواقعيين المعاصرين . فالفرق عنده بين الغريب الرومانسي والغريب الواقعي الحديث هو ان الاول برغم حيرته وشكه وذهابه كل مذهب في سبيل العثور على الحقيقة لم يفقد الايمان بها ، وعلى الرغم من التصدع القائم بينه وبين مجتمعه لم ييأس اليأس التام من وجود الحقيقة ، فهو وان ظل يبحث عنها ، ويتردده على بابها ، ومداومة البحث والتنقيب عنها ما يزال يتطلع اليها وكله امل بما عساه ان يأتي به الغد القريب من نتائج قد تحقق له ما يسمى اليه . ومن ثم فان الغريب الرومانسي لا يجد الحقيقة ولكنه على يقين من وجودها . اما الغريب الواقعى فهو لا يفهم مايعنيه الناس بالحقيقة ، او قل بتعبير آخر انه انسان عاجز عن الايمان بوجودها . فالعالم في رأيه مفتقــد للحقيقــة ، عالم زائف قائم على اللامعقول والفوضى ، وهذان وحدهما في نظره هما الحقيقة .

واذا كان غرباء الرومانسية يرون من احكمةان نتغافل عن بعض مظاهر اللامعقول ، وان نحاول تحقيق الانسجام والمواءمة مع عالم في مجموعهيسوده النظام ، فان غرباء الواقعية الجديدة يرون ان من واجبهم مواجهة هذه الحقيقة على فظاعتها وبشاعتها ، لانهم لا يستطيعون أن يعترفوا بغير الحقيقة ، وما دامت هذه هي الحقيقة في نظرهمفلا بد من اعلانها والتحدث عنها في غير مواربة .

هذا هو مجمل التمييز الذى اوضحه كولن ويلسون في كتابه من غربة الرومانسيين وغربة الواقعيين المحدثين . ويحاول ويلسون بعد ذلك ان يشرح ظاهرة الغربة ، ويكشف عن مقومات شخصية الغريب ، ويحدد لنا ملامحها فيعرض علينا صورة من صور هذا الغريب مأخوذة من شخصية بطل رواية « الجحيم » للكاتب الفرنسي هنرى باربوس Barbusse وهي رواية ظهرت في اوائل هذا القرن . وشخصية بطل (الجحيم) هي شخصية تقاربفي مفهومها ومدلولها العام صورة الغريب الذى يعنيه كولن ويلسون .

وتقوم فكرة الرواية على ان رجلا قد ترك الريف الى المدينة . وعمل في وظيفة في احد مصارف باريس . ويسكن حجرة في احد فنادق المدينة . وهو رجل متأمل مستبطن لاعماق

الذات ، راغب فى ادراك الحقائق ، وان كان لا يؤمن كثيرا بالفلسفة وحقائقها ولا يعبأ بالدين . على أن الكاتب قد استطاع بطريقة محسوسة ان يضع لنا هذا البطل فى موقف يحدد لنا منه موقفه تجاه العالم ، وذلك عندما يقع فجأة على شعاع من الضوء يراه وقد انبعث اليه من الغرفة المجاورة ، فيقف على سريره ويكتشف أن هذا الضوء قد جاءه من ثقب من أعلى الحائط . فكان هذا الثقب بمثابة النافذة الصغيرة التى يطل منها هذا الرجل على العالم الحقيقى ، فاخذ يقف كل يوم على سريره وينظر من هذا الثقب ويشاهد ما يجرى بداخل الحجرة المجاورة له ، ويظل على هذه الحال يرقب ما يدور فى الحجرة المجاورة كل ليلة حتى مضى على ذلك شهر كامل . واستطاع من خلال هذه المدة أن يشاهد ما يثير غرائزه أحيانا من اوضاع جنسية لامرأة تتجرد من ثيابها ، الى مناظر اخرى تثير فى نفسه الوانا من العواطف مختلفة ، فيها احيانا الحنان والحب وذلك عندما يقع بصره على رؤية عاشقين يبث كل منهما الغرام لصاحبه ، الى غير ذلك من مشاهد ، على أن الذى يهمنا آخر الامر ان كل هذا الذى وقع عليه بصره من خلال هذا الثقب هو فى الحقيقة مناقض اشد التناقض لما يحدث فى العالم الخارجى . تدرك هذه الحقيقة الاخيرة عندما يلتقى هذا البطل فى آخر روايته بمؤلف يتحدث فى حفل عام عن رواية له الفها وصادفت نجاحا، ويذكر هذا المؤلف انه قد استطاع بروايته ان يصور الانسان على حقيقته ، وان يستخرج لنا كوامن النفس الانسانية ، وذلك حينما جعل شخصية من اشخاص روايته تثقب ثقبا فى حائط غرفته لتشاهد منه ما يقع فى الغرفة المجاورة ، وبعد ان ينتهى المؤلف من عرض قصته على الحاضرين فى هذا الحفل يعجب الناس بروايته ايما اعجاب . ذلك لانهم يرون فيها البراعة كل البراعة فى عرض للطبيعة البشرية من وجهة نظر واقعية . غير ان بطل (الجحيم) عندما يسمع تهليل الجمهور واعجابه بقصة هذا الرجل يصيبه النفور ، ويقف موقفا سلبيا ، فلا يبدى اعجابه ولا يشارك الجمهور حماسته ، ولا يرى معه أن فى هذه الرواية اى مظهر لصدق الحياة الانسانية.

فقد سبق له أن خبر بنفسه عن طريق تجاربه طبيعة الانسان . وعرفها تمام المعرفة ، وادرك الهوة السحيقة بين ما يخلعه الانسان على نفسه من مظهر خارجى وبين الحقيقة الكامنة فى اعماقه، واحس ان طبيعة الحياة فى المجتمعات المتحضرة وما تفرضه من سلوك خاص تحجب من الانسان حقيقته الاصلية ، ويحاول أن يخدع نفسه بالمظاهر السلوكية ، وبالفلسفة او بالدين مقنعا كل ما فى اعماق ذاته من نزعات وحشية ومن فوضى وكأنه كائن راض عاقل متحضر .

من هذه القصة التى كتبها (باربوس) والتى استعان بتحليلها كولن ويلسون يمكننا ان نتصور صورة الغريب عند ويلسون : انها صورة الانسان الذى ادرك للحظة ما ان كل مشاهد الحياة اليومية واحداثها انما تخفى من الانسان الحقيقة المرعبة التى هى زيف هذا العالم وفساده، وان هذا الغريب متى ما وقعت عينه على الحقيقة تغيرت صورة الوجود فى نظره ، فاسى وقد انشق على ذاته وفقد توازنه ، واذا بهذا العالم يفقد قيمته فى نظره .

يشبه موقف الغريب هذا موقف رجل يجلس فى دار من دور السينما يشاهد عرضا لرواية ما ، تمر أمام عينيه مشاهد الرواية ، الواحد تلو الآخر وهو مشغول بما يرى ، منصرف بوجدانه واحساسه الى ما يدور امامه من احداث ، واذا بالعرض يتوقف فجأة لعطل اصاب الجهاز ، واذا المشاهد التى تدور امام الرجل تتوقف ، واذا الرجل يجد نفسه يواجه الحقيقة مرة واحدة فيدرك أن ما كان يدور حوله ليس الحياة ، بل كان مجرد وهم من الأوهام . عندئذ يبدأ هذا الرجل فى مجابهة الحقيقة المؤلمة : حقيقة ان كل شيء كان خداعا ــ ان مثل هذا الموقف الذى يعانيه هذا الرجل هو بعينه الموقف الذى يعانيه الغريب عندما يكتشف فجأة ان كل ما حوله فى

هذا العالم باطل الاباطيل . من هنا تبدأ مشكلة الغريب ويبدأ يتساءل كيف يمكنه ان يقبل الحياة التى قبلها غيره مع علمه بانها حياة غير حقيقية .

وهنا يتفرع سؤال آخر . ماذا يمكنه ان يصنع بحياة لا معنى لها ولا حقيقة من ورائها ؟ واذا كان هذا هو السؤال الذى يسأله الغريب لنفسه ، فماذا فعل ويلسون فى كتابه للاجابة على هذا السؤال ؟ وكيف تخلص من غربته وهو على هذه الحال من التشاؤم وعدم اليقين ؟ هل رفض الوجود رفضا مطلقا ؟ لكي يجيب ويلسون على هذه الأسئلة بدأ يستعرض جملة أشياء ، فعرض علينا اولا آراء نيتشه فى هذه القضية . فبعد ان كفر نيتشه بالفلسفة القائمة على العقل والعقل وحده ، والتى سادت المذاهب الاوربية فى عصره ، وبعد ان رفض فكرة تاليه العقل ، اشفاقا مما عساه ان يؤدى اليه هذا التاليه من فصل الفكر عن الحياة . بعد أن انكر نيتشه كل هذا دعا الى فكرة الانسان الأعلى التى تدعو الى ضرورة العمل على خلق ارادة قوية تدفع بالفرد الى حياة أكثر فاعلية ونشاطا وحيوية ، على ان يسخر الانسان فى سبيل ذلك كل طاقاته الجسمية والعقلية والعاطفية . وجاءت فلسفة نيتشه هذه نتيجة للثورة على الفوضى والفساد الذى ينتشر افقيا فيشمل جميع نواحى الحياة البرجوازية القائمة على سياسة انصاف الحلول . فانها فى اساسها فلسفة تنهض على كفر بالواقع ثم التماس الحل فى تصور دينى لا يقف العقل فيه منفردا ، وانما تشاركه عاطفة وارادة تسعيان الى تحقيق حياة أكثر خصوبة واكثر غنى للانسان .

وبعد أن ينتهى ويلسون من عرض افكار نيتشه ينتقل الى ما حاوله دستيوفسكى فى انقاذ الغريب مما يعانيه حين يرى نفسه وجها لوجه امام الشر الكامن فى اعماق النفس ، والذى يصيب الانسان برعب هائل حين يراه . لقد عبر دستيوفسكى فى قصة (الاخوة كرامازوف) عن صورة هذا الشر وشغلته فكرة الالم والشقاء الذى يعانى منه انسان هذه الأرض . فقد ابرز لنا صورة مرضين هما قسوة الانسان السادية ونقيضها ماروكية المخلوق العفن الفاسد الذى يستمتع بعذابه . وليس خافيا ان دستيوفسكى شغفه بتصوير هذين الجانبين من الالم والعذاب فى النفس الانسانية . وكان من ابرز شخوصه الأذلاء المرضى شخصية ايفان كرامازوف الذى رفض قبول العالم لما فيه من قسوة والم ، وقد حاول ايفان ان يحلل العالم ، وان ينتهى فى تحليله لهذا العالم الى ان فكرة الالم فكرة مستبدة بهذا الكون ومتغلغلة فى اعماقه ، ومن العسير استئصالها . ومن ثم فهو الم سرمدى لا ينتهى . على ان دستيوفسكى لا يوافق على هذا التحليل المبنى على العقل وحده ، ولا يعتقد ان الموقف العقلى بمقدور — اذا عمل منفردا — على بلوغ الحقيقة وراء هذا العالم . فان رؤية الالم وحده مسألة تعتمد على العقل وينقصها الايمان . ويوافقه ويلسون على هذه النتيجة غير ان ويلسون مع ايمانه بما دعا اليه نيتشه ودستيوفسكى من ضرورة التوفيق بين الفكر والارادة والعاطفة والقوى الجسمية جميعا ، وايجاد الوحدة بين كل هذه العناصر فانه ما يزال يرى ان مشكلة الغريب تنحصر فى افتقاره لهذه الوحدة . ولنعود للسؤال من جديد ، ماذا يمكن للغريب ان يفعل اذا كان تفكيره عقليا صرفا ؟ تلك هى المشكلة العويصة التى تجابه الغريب .

على ان تحديد الغريب لمشكلته على هذه الصورة قد مهد السبيل امامه لحصر ما يحتاج اليه من وسائل الخلاص . انها اذن مشكلة الانسان العاقل الذى فقد ايمانه بالله ولم يجد ما يعوضه عن هذا النقص . انها ازمة العقل المسيطر على انسان فاضعف العقل الصرف مركز الاشعاع العاطفى فى الانسان وهو العقيدة الدينية . من أجل هذا نادى ويلسون بضرورة تنمية ملكة الرؤيا والكشف الصوفى عن طريق الارادة . ذلك ان العقل الحديث يشك فى امكان حدوث هذه الرؤى الا اذا كانت شيئا صادرا من الارادة . ومن ثم فان الرؤيا عند ويلسون ليست رؤيا القديسين

والانبياء ، او ليست هي الرؤيا التي تحدث لانسان كشف عنه الغطاء ، وانما هي الرؤيا التي تخلقها الارادة خلقا . وفي مقدور الارادة اذا قويت ان تصبح عاملا حيويا قادرا على احداث الرؤى . من هنا يتضح لنا كيف استطاع ويلسون ان يلتقط من نيتشه ركنا هاما من اركان فلسفته وهي ضرورة تحول الفرد الى قوة دافعة وارادة خارقة تمكنه من تحقيق ما خفي من امكاناته . ومن لم يصبح لوجود الفرد معنى او طعم .

من اجل هذا دعا ويلسون الى تطوير الارادة وتنميتها وبالتالي تطوير ملكة الرؤى وتنشيطها. وهو هنا يتفق مع ما دعا اليه بعض المتصوفة الانجليز ، وما تدعو اليه الفلسفة الهندية . وما انتهى اليه المتصوف اليوناني الحديث جوردجيف . G rdjeff ويحاول في نهاية كتابه ان يدرس لنا مجمل افكار هؤلاء المتصوفة واحدا بعد الآخر وهو في عرضه لهذه الأفكار يكشف لنا عن السبل التي تمكن الانسان من تنمية ملكة الرؤيا عنده . فليس الانسان بقادر على ان يجلو من نفسه ما يعتريه من صدأ او ما يغلف احساسه من سماكة الا اذا ظفر بشيء من السلام النفسي والهدوء الروحي ، فالذي يحجب عن الانسان هذا القدر من الصفاء ليس الا ما يغرق به نفسه من مشاغل ترتبط بالحياة اليومية المادية، ومن امور تتصل بالسعي للرزق ، وما يتطلبه بقاؤها من الخوض في غمار الحياة العملية .

ومع ايمان ويلسون بان هذه الامور مسائل ضرورية بالنسبة لحياة الانسان على الارض ، الا انه يوافق على ما يدعو اليه وليم بليك وغيره من المتصوفين من ان التامل الروحي قد يؤلف بين الانسان والوجود . ان مثل هذا التامل قادر على ان يحرر العقل من سلطان المادة ويجعله ينمو مع ما ينمو حوله من عناصر الطبيعة . وعندئذ سوف يكون لكل شيء معنى روحي ، فالأرض والماء والنور والثمار والأزهار لن تصبح في هذه الحالة مجرد ظاهرات طبيعية يستفيد منها الانسان حتى اذا بطل نفعها بطل التفكير فيها ، ولكنها كما تقول الفلسفة الهندية تصبح اشياء ضرورية في تحقيق الوحدة بين الانسان والوجود ، بل وفي تحقيق معنى الكمال . فكما ان كل نغمة من نغمات السيمفونية ضرورية لبلوغ كمالها فكذلك كل ظاهرة من هذه الظاهرات الطبيعية ضرورية للوصول الى هذه الوحدة . فقد ادركت الفلسفة الهندية بنظرتها الى الطبيعة ان حقيقة هذا العالم موضوع بالغ الاهمية يدعونا الى ان ننشيء علاقة واعية بيننا وبين كل شيء فيه ، والا تكون صلتنا به مجرد صلة الاستطلاع العلمي او المنفعة المادية . واذا كان انسان العصر الحديث او قل المدنية الحديثة يوجه تيار فكر ويركزه نحو حياته الخاصة وما تدر عليه من ربح او خسارة ، ويترك ما عدا هذا من مظاهر الحياة فلا يشغل نفسه بشيء منها وعلى الأخص هذا الجانب الروحي ، فان مثل هذا جدير بان يولد بدوره انفصالا غير طبيعي بين الانسان والوجود . (١)

وهكذا ينتهي ويلسون بعد عرضه لافكار المتصوفة الى ان فكرة الخلاص من محنة الغربة التي احسن عرضها في كتابه انما هي رهينة بتنمية ملكة الرؤى والكشف الصوفية ، وان وصول الانسان الى لحظات الكشف هذه تحرره اولا من التفكير العقلي المجرد الذي اثبت انه غير قادر وحده على ادراك اي معنى حقيقي وراء هذا العالم ، وسوف تساعده ثانيا على ان تتفتح امامه مصادر اخرى لمتع كثيرة في الحياة ، لم يكن تفكيره المادي اعرف بمكنه من الاستعانة بها . فاذا اضفت الى هذا ان مثل هذه اللحظات الصوفية سوف تسد حاجة عاطفية كانت تنقص الغريب نتيجة ضعف عقيدته الدينية امكننا ان ندرك الى اي حد كانت ازمة الغريب ازمة فقدان للايمان ، يظل فيها على حال من القلق والتململ والعذاب حتى يظهر شيء يشبع عنده عاطفته الدينية

---

(١) اقرا الفصل الذي كتبه طاغور عن الفرد والعالم في كتاب « سادهانا »

المفقودة ، عندئذ سوف لا تبقى النظرة الى الشر هي الغالبة على تفكير الغريب ، وبالتالي لن يكون الاهتمام بمشكلة الشر ، والبحث الملح عن مبررات هذا الشر هي الشيء الوحيد الذي يملأ على الغريب حياته ، اذ سوف يعود اليـه آخر المطاف شيء من الاطمئنان وشيء من الثقة بأن بقية من الخير ما تزال في العالم .

وبعد فهل ثمة من حقيقة يريد ان يثبتها ويلسون بعد هذا العرض المفصل لمشكلة الغريب ؟ واذا كانت فكرة الخلاص هذه هي نهايـة المطاف فما الذي يريد بنا الكاتب ان تدركه في النهاية؟ هل استطاع الكاتب ان يثبت على حد قوله :« انه من الممكن استنباط موقف ديني استنباطا منطقيا بحتا من موقف فلسفي ، وان الايمان ليس شرطا اساسيا من شروط الدين . » (1)

ان كل ما نستطيع ان نحدده من اسس لفكرة الخلاص هذه يمكن تلخيصه في الآتي :

اولا : ان ويلسون لا يعتقد ان الاعتماد على التفكير العقلي المجرد بقادر على حل مشكلة الغريب ، فان ثمة امكانيات اخرى في الانسان لابد من استغلالها وتطورها للكشف عن مبررات الشر الذي حاق بالبشرية والذي هو في الحقيقة سر من أسرار ازمة الغريب الكبرى ، وأن هذه الامكانيات تنحصر في قدرة الانسان على الاستفادة من قوى ثلاث ذكرها نيتشه وأيدها ويلسون بكل اهتمام هي قوة الارادة وقوة العقل وقوة العاطفة ، وان ايجاد الوحدة بين هذه القوى هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق التوازن النفسي او التكامل النفسي عند الغريب .

ثانيا : ان الغريب الذي ضعفت عنده العقيدة الدينية نتيجة لسيطرة التفكير العقلي الصرف الذي هو ظاهرة عامة في حياتنا المعاصرة ، بحاجة ماسة الى بديل يشبع عنده العاطفة الدينية ، ويجد عندها الملاذ الذي يبحث عنه . على ان الموقف الديني الذي انتهى اليه ويلسون ليس منبثقا ـ كما أوضحنا سالفا ـ من ايمانه بالله وباليوم الآخر وبالثواب والعقاب ، وانما هو يعتمد في المقام الاول على فكرة الخلاص وتحرير الانسان من معتقدات وهمية،وعلى الاخص فكرة الخطيئة الاولى التي تسيطر على الانسان المسيحي والتي تقف حائلا بينه وبين رؤية الحقيقة . والآن فليس امام ويلسون فيما انتهى اليه من موقف ديني الا الاعتماد على تدريب قوى الانسان حتى ينتهي الى نوع من الرؤى النابع من الارادة يكشف بعض جوانب الخير في الوجود ، ومن لم يحقق له حياة اكثر غنى واكثر سعادة .

العبث والتمرد واللامعقول عند الوجوديين :

ليس من شك في اننا نستعرض ونحن نقرأ كتاب الغريب لكولن ويلسون كثيرا من الافكار والفلسفات والآراء التي نراها شائعة عند الوجوديين منـذ ظهر المذهب في كتابـات الفيلسوف الدنماركي كير كجارد الى ما انتهى اليه المذهب عند الكاتب الفرنسي المشهور جان بول سارتر .

ان مشكلة الغريب ذاتها مشكلة وجودية . بل ان الفلسفة الوجودية تبدأ بداية من موقف يشبه موقف الغريب تماما . ذلك ان نقطة البدء عند الوجوديين هي صدمة من الانفعال تهز الانسان فجأة عندما يدرك ان الحياة لا معنى لها .

وعندما يستغرق الانسان هذا الاحســـاس الفاجع، يشعر بغربته من هذا العالم . بل ان

(1) راجع عرض ونقد كتاب الغريب د . مصطفى بدوي مجلة الاداب عدد ١٩٥٨ مطبعة جامعة الاسكندرية .

كلمة الغربة نفسها اصطلاح عند الوجوديين ، يتردد في كتاباتهم فقد كتب البير كامي (١٩١٣ ـ ١٩٦٠) تحت عنوان (رؤية غربة العالم) يقول :

(لئن كانت الطبيعة مألوفة لدينا ، فذلك لاننا نرسم على سطحها تخطيطات عاداتنا . وانما لسنا في اتصال معها ، بل مع الأفكار والرغبات التي نلقيها عليها . ان في ادراك الطبيعة كشفا لما هو من قماش آخر غير الوعي البشري . ان العالم يرى ، اذ ذاك ، كثيفا وغريبا : درجة اقل ، وتبرز الغرابة : ان يدرك احدنا ان العالم (كثيف) ، ويشعر الى اى حد يبدو حجر ما غريبا ، وباية قوة تستطيع الطبيعة او منظر ما ان ينكرانا . ان في اعماق كل جمال يرقد شيء لا انساني . وهذه الروابي ، وعذوبة السماء، واشكال الاشجار هذه ، هاهي ذي كلها في اللحظة نفسها تفقد المعنى الوهمي الذي كنا نلبسها اياه ، وتصبح منذ الآن ابعد من جنة ضائعة . وهكذا تعود الينا عبر ملايين السنين عداوة العالم البدائية ، ففي لحظة واحدة ، تكف عن ان نفهمه ، لاننا طوال قرون لم نفهم منه الا الوجوه والرسوم التي كنا نكسبه اياها مقدما ، ولان القوى تنقصنا بعد الآن لاستعمال هذه الحيلة .

ان العالم يفلت منا ، فلا ندركه ، لانه يعود كما كان ، وهذه الزينات التي قنعتها العادة تعود كما كانت . انها تبتعد عنا . . . شيء واحد : كثافة العالم هذه وغرابته ذلك هو العبث) (١)

ان انعدام المعنى في الحياة ، والذي يقرره البير كامي في هذه السطور السابقة ، منشاه في الحقيقة تلك الغربة التي تحدث عنها كولن ولسون ، بل انهما معا ليعتقدان ان هذا الشعور باللامعنى للحياة هو نقطة البدء التي منها يبدأ الغريب والوجودي مرحلة المجابهة ، مجابهة الواقع الاليم، التي سوف يقف فيها وجها لوجه امام حقيقة مرعبة يدرك عندها المرء كما يقول سارتر انه (محكوم عليه بالحرية) وفي هذه اللحظة يبدأ العمل الذي قد يكون مرا واليما ، ولكنه الوسيلة الوحيدة لحل مشكلة جديدة لم تكن في الحسبان ، أو بمعنى آخر لم تكن ظاهرة لعين الغريب او الوجودي . ذلك لاننا كما يقول كامي نرسم على سطح الحياة تخطيطات عاداتنا . وهذا الالتقاء بين الانسان وبين حقيقة ذاته او حقيقة العالم من حوله هي ما يسميها الوجودي بلحظة خروجه وخروج الاشياء من الغموض . (٢)

اذن فالقرابة وثيقة جدا بين الغربة التي رأيناها عند ولسون وبين الغربة التي يحسها الوجودي . والفرق بين ولسون وغيره من اصحاب المذهب الوجودي ليس الا في الدراسة التفصيلية او التحليلية للمشكلة نفسها ، كما يكمن الفرق كذلك في النتيجة التي ينتهي اليها كل مفكر من هؤلاء . فقد يختلف ما انتهى اليه البير كامي مع ما انتهى اليه كولن ولسون ، وقد يختلف كل منهما مع ما وصل اليه سارتر ، وقد يختلف الجميع عما دعا اليه كيركجارد ابو الوجوديين . ولكن ذلك كله لا ينفي وجود الشبه الكبير في الاسس والافكار التي قامت عليها اتجاهات هؤلاء جميعا .

ولعل من الدلائل الواضحة على وجود هذه الاسس المشتركة بين هؤلاء المفكرين ان شخصية (الغريب) نفسها كانت موضوعا لقصة كتبها البير كامي وصدرت عام ١٩٤٢ اى قبل ظهور كتاب (الغريب) لولسون باربعة عشر عاما ، بل من الذي يشك في ان ما جاء في قصة الغريب لالبير

---

(١) كامي والتمرد تاليف روبير دى لوبيه ترجمة د . سهيل ادريس ص ١٢ ، ١٣ ، العبث الكامي ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) الغثيان لسارتر ترجمة سهيل ادريس ص ٢٥

كامى ما هو الا تأكيد وترديد لما جاء فى قصة (الغثيان) لسارتر والتى ظهرت عام ١٩٣٨ . ففى الغثيان ما فى الغريب من رغبة فى انكار كل قيمة للحياة ، وفى كل منهما هذا الاحساس بالقلق والنفور والتصدع القائم بين الفرد والمجتمع ، وفى شعور الانسان فجاة بانه غريب ، وبانه يشرب نفسه دون ان يكون ظمآن، ومن هنا يأتيه الاحساس بالغثيان . ان (انطون روكنتان) بطل قصة الغثيان يقف على شاطىء البحر يلتقط واحدة من الحصى التى حوله لكى يلقى بها فى البحر ، وعندما ينظر الى الحصاة يتولاه رعب شديد ، فيرمى الحصاة بعيدا ، ويهرب بعيدا ، وبعدها تتتابع عليه التجارب التى من هذا القبيل. وفى تتابع هذه التجارب تعترضه موضوعات غريبة لا يستطيع ازاءها أن يقرر ما اذا كانت هذه الموضوعات ثابتة فى حقيقتها ام متغيرة . فقد كان ينظر الى وجهه فى المرآة ، وفجاة يرى هذا الوجه وكانه وجه سمكة ويسترسل هذا الرجل فى اكتشافاته يقول :

(انى استند بكل ثقلى على حافة الخزف ، وادنى وجهى من المرآة حتى لالمسها وتختفى العينان والانف والفم ، ولا يبقى ما هو بشرى قط. تجعدات سمراء عند كل جانب من انتفاخ الشفتين المحموم ، وتشققات ، جثوات ، ان زغبا حريريا ابيض يركض على منحدرات الخدين الكبيرة ، وشعرتين تخرجان من المنخرين ، انها خارطة جيولوجية بارزة الخطوط .

وبالرغم من كل ذلك فان هذا العالم القمرى مألوف عندى . انا لا استطيع القول انى (اتعرف) الى تفاصيله ، ولكن مجموعه يعطينى انطباعا لما (سبقت رؤيته) يعود على بالخدر ، فانسل على مهل فى النوم . . .

اود ان استعيد السيطرة على نفسى : وان احساسا حيا وحاسما كفيل ان يحررنى . وما ايقظنى فجاة ، هو انى اضعت التوازن ، فاذا بى اجد نفسى راكبا كرسيا وانا ما ازال مصابا بالدوار . هل يبذل سائر الرجال مثل هذه المشقة ليحكموا على وجوههم ؟ يخيل الى انى ارى وجهى كما احس جسدى ، باحساس عضوى اصم .

واذ ذاك أصابنى (الغثيان) فتداعيت للسقوط على المقعد الصغير . ولم اكن اعرف اين كنت . وكنت ارى الالوان تدور حولى على مهل . وكانت بى رغبة للتقيؤ . وهكذا منذ ذلك الحين ، لم يتركني الغثيان ، انه يستولى على) (١) .

اليس هذا الاكتشاف المرعب الذى ينتهى اليه انطون روكنتان عند سارتر والذى يتلخص في ادراك رتابة الاشياء وماديتها وبالتالي انكارها والتشكك فى قيمتها ! اليس هذا هو ذاته ماتراه في (اسطورة سيزيف) لالبير كامى ، وفي (مشهد يوم الاحد) الذى يصوره مرسو بطل قصة الغريب لكامى ؟

ففى اسطورة سيزيف يلح كامى بصورة خاصة على (رؤية الآلى) ، فان بضعة اسطر شديدة الايجاز فى الايحاء ، تحمل قوة ما كان قد شوهد واحس بصورة شخصية : نهوض ، ترام ، اربع ساعات فى المكتب، غداء ،ترام ، اربع ساعات عمل ، نوم . الاثنين الثلاثاء الاربعاء ، الخميس ، الجمعة ، السبت على النمط نفسه وهذه الطريقة تسلك بسهولة وراحة معظم الوقت .

---

(١) انظر الغثيان ترجمة سهيل ادريس ص ٢٩ ، ٢١٢٠ و سارتر الفكر العقلي الرومانسي تاليف ايرس مودوخ وترجمة شاكر النابلسي ص ١٠ ، ١١ وما بعدها

وتقابل النمط الخارجي للحياة اليومية الية حركاتنا ، ان اللامعنى ليس هو فقط خارجنا ، بل هو في داخلنا : « ان البشر يفرزون اللابشرى . ففي بعض ساعات الصفاء ، يجعل المظهر الآلي لحركاتهم ـ تشخيصهم الايمائي الفارغ من المعنى ـ كل ما يكتنفهم بليدا سخيفا . رجل يتكلم في التليفون خلف باب زجاجي فلا يسمع صوته ، ولكن يرى تشخيصه الايمائي الذى لا معنى له ، فيتساءل المرء لماذا تراه يعيش (كل ذلك معاش براحة وسهولة ، الى اليوم الذى يبعث فيه حس العبث العرضى الضيق والاضطراب) (١) .

اما في « رواية الغريب » فيصور مرسو البطل مشهد يوم الاحد وما فيه من رتابة وآلية فيقول :

« وهناك كان مشهد يوم الأحد ، ان الناس في الطريق الى دور السينما : « رويدا رويدا ، اصبحت الطريق خالية بعدهم . واظن ان الافلام كلها قد بدات آنذاك ولم يبق في الشارع الا اصحاب الحوانيت والقطط . كانت السماء صافية ولكن لا تلألؤ فيها .

واخرج بائع التبغ ، على الرصيف المقابل كرسيا اقتعدها وهو يعتمد بذراعيه على ظهرها .

وكانت حافلات الترام غاصة بالركاب منذ دقائق ، خالية تقريبا الآن . وفي المقهى الصغير ، عند بيارو ، الى جانب بائع التبغ ، كان الصبي يكنس النشارة في القاعة الخالية . لقد كان يوم احد حقا .

وادرت كرسي ووضعته على غرار بائع التبغ لاني رأيت ذلك اوفر راحة . ودخنت سيجارتين ، ودخلت لآخذ قطعة من الشكولاته وعدت لاتعد الى النافذة . وبعد ذلك بقليل اربدت السماء وحسبت اننا سنواجه عاصفة صيفية ، ولكنها ما لبثت ان انقشعت . على ان مرور الغيوم خلف في الشارع مايشبه وعدا بالمطر زاد في ظلامه ، وظللت وقتا طويلا انظر الى السماء ... الخ » (٢)

الست ترى في هذا العرض لما يجرى لشخص مرسو ، ولما يدور حوله ، ولما يقع تحت حسه نوعا من الوعى الذى قد اتحد بسلسلة الاحداث اليومية الصغيرة ؟ ثم اليس نوعا من الوعى الذى يغمره الاحساس بالعجز والجمود والملل : أكل وشرب ونوم وتدخين ، وايام تتوالى وكان كلا منها صحيفة تقرؤها حتى اذا انتهيت منها وطويتها انتقلت الى صحيفة اخرى تتردد فيها نفس الكلمات والحروف والعبارات حتى لكانك تعيش يوما واحدا متكررا رتيبا ... وهكذا تمضى حياة مرسو : شىء لا معنى له . تلك هى الفكرة الاساسية للقصة كلها ، ان الحياة تجرى عمياء آلية . منسوجة من ترديد ابدى للحركات والاحداث اليومية ، والافكار الصغيرة والاحاسيس الفجة

اليس هذا التصوير الذى نراه لمشهد يوم الاحد في رواية الغريب لكامي وهو ذاته ما نراه في تصوير انطون روكنتان بطل رواية الغثيان للحصى التى يرميها في البحر وللملامح وجهه التى يراها في المرآة ؟ ثم اليس في اسطورة سيزيف من الشعور بالسأم والملل وانعدام المعنى في الحياة ما في كل من المشهدين السابقين ؟

هذه الخطوط المشتركة عند المعاصرين من اصحاب المذهب الوجودى قد تشير الى ان الاصول الاولى واحدة ، لكن النتائج من غير شك مختلفة على الاقل في الطريقة التي يجب على كل منهم ان يعيش بها فلسفته .

---

(١) كامي والتمرد ص ١٠ ، ١١

(٢) كامي والتمرد ص ٦٩ ، ٧٠

كلمة وجود

واذا كان لنا ان نتتبع مجمل هذا المذهب وما فيه من تيارات وما يدعو اليه من فلسفات او افكار فلا بد لنا من الرجوع الى اصل كلمة وجود لنعرف من اين جاءت وماذا كانت تعنى عند بداية استعمالها . يقول يسبرز وهو احد اتباع (كير كيجارد) ومن طائفة الوجوديين المؤمنين : (ان كلمة وجود هي احد مرادفات كلمة واقع بيد انها قد اتخذت وجها جديدا بفضل التوكيد الذى اكده عليها كيركجارد فاصبحت تدل على ما انا اياه بصورة اساسية في نظر ذاتى) (١) .

ويقول يسبرز ايضا : (ليست كلمة وجود الا اشارة غايتها ان توجهنى نحو هذا اليقين ، الذى ليس يقينا عقليا ، ولا معرفة موضوعية ، بل نحو هذا الوجود الذى لا يمكن لاى شخص ان يؤكده لذاته ولا لذوات الآخرين) (٢) .

ويتضح من النصين السابقين ان كلمة وجود التي اكد عليها كيركجارد بقوة اكبر من اى فيلسوف آخر ، والذى يمكن لنا ان نعزو اليه فضل اختيارها اختيارا خاصا وتوجيه مدلولها نحو مذهب معين في التفكير . نقول يتضح لنا من هذين النصين ان كلمة وجود انما تتجه اولا الى (ما انا اياه في نظر ذاتى) ومن ثم لا يكون الوجود هو كينونة الشىء بالفعل في هذا العالم فحسب ، وانما هو ان تتولى الذات صيرورة نفسها الى الصورة التي تريد . او بمعنى آخر ان يتولى الانسان خلق اعماله وتحديد صفاته وماهيته او صورته بنفسه على ضوء مايفعله مدفوعا باختياره الارادى الحر النابع من ذاته والذى لا يفرض عليه من الخارج .

على ان في الاقتباسين السابقين اشارة مهمة نشير انتباهنا الى ما تتضمنه كلمة وجود بالاضافة الى ما لاحظناه . فقد ذكر (يسبرز) في عبارته الاخيرة ان (كلمة وجود اشارة غايتها ان توجه الانسان نحو اليقين الذى ليس يقينا عقليا ، ولا معرفة موضوعية بل نحو هذا الوجود الذى لا يمكن لاى شخص ان يؤكده لذاته بالذات ولا لذوات الآخرين) .

وفي هذه العبارة الاخيرة مضمون آخر غير الذى ذكرناه في تفسيرنا السابق لكلمة وجود اذ نضيف هذه الكلمات موقفا جديدا هو وصول الانسان الوجودى الى دوائر الايمان العليا .

الوجوديون المؤمنون :

وهذه الاضافة الجديدة تتعلق بالوجوديين المؤمنين الذين من زعمائهم كيركجارد وكارل يسبرز وجبرائيل مارسيل اكثر مما تتعلق بالوجوديين الملحدين الذين من زعمائهم هيدجر وجان بول سارتر والبير كامى وسيمون دى بوفوار .

ولقد ثار كير كجارد ويسبرز في فكرة تحقيق وجود الانسان امام الله بما قاله لوثر في شرحه على (رسالة الى الرومانيين) من اننا نصلى من اجل ذواتنا وان علاقتنا بالله لا تقوم في دائرة العقل ، وانما في رابطة شخصية غير عقلية (٣) .

من هنا اخذ كير كجارد فكرته عن الايمان ، اذ ان حقيقة الايمان عندى ليست امرا يقينيا

---

(١) الفلسفة الوجودية تاليف جان فال ترجمة تيسير شيخ الارض ص ٦٠

(٢) الفلسفة الوجودية ص ٥٨

(٣) المرجع السابق ص ٥٩

فقط ، بل هو في صراع مع عدم الايمان بصورةدائمة) وهذه الفكرة بالذات سوف تجدها لدى يسبرز ، ان الايمان امر مقلق ، وفي صراع دائم مع ذاته (١) .

ولقد كان(لوثر)يرى ان الشعور بالاثم او الشعور بالخطيئة هو السبيل الى الايمان او الى الوصول الى ما يسمى بدوائر الايمان العليا . وبمعنى اخرينبغي للانسان ان يمر بعذاب الضمير ، فان عذاب الضمير الناجم عن الشعور بالخطيئة هو الذي يحقق ما يسمى (بالوجود امام الله) فان الانسان يجد نفسه حقا امام الله لاول مرة ، من طريق شعوره بالهوة التي تفصله عنه بالذات .

هذا ما قاله (لوثر) وما تبعه كير كجارد . ولكي نرتب فكرة الوجود عند كير كجارد ونتتبعها في تسلسلها الذي سارت فيه نلاحظ اولا ان الوجـــود غير قابل للتحديد ، وانه يستعصى على المعرفة الموضوعية (فما من شيء يمكن الاعتمادعليه لتفسير وجودى) . وتبعه في ذلك يسبرز اذ يقول (اننا لا نستطيع ان نتكلم الا عن الوجود الماضي ، اى عن الوجود الذى اصبح موضوعا ، فالوجود يتلاشى اذا لاحظناه) (٢) .

وفي هذه النقطة يخالف كير كجارد ما دعا اليه هيجل الفيلسوف الالماني الذى زعم ان الوجود لا يتعارض مع المنطق ، والذى كون فلسفة تفسر الوجود تفسيرا عقليا،فلم يجد كيركجارد في تفسير هيجل الا فلسفة سطحية ، وهو يرفض ان يصل الى الوجود عن طريق اى مذهب فلسفي ، بل لقد ذهب الى ابعد من هذا عندما قال (انك تلغيني اذا وضـــعتني في اى نظام او مذهب فلسفي ، فلست رمزا رياضيا وانما انا موجود حي ! (٣) .

كذلك هاجم كير كجارد الفكر الديكارتي الذى يعرف النفس عن طريق النظر العقلي فليست الذات أو الانانية عند كير كجارد متجهة نحو ما يمكن ان يعرفه الجميع ، وانما الشاعر بالوجود هو المفكر الذاتي الذى يظل في علاقة دائمة مع ذاته بل وفي بلبال حول هذه الذات .

ثانيا : لكى يصل الانسان الى معرفة ذاته بذاته يحتاج الى ارادة وهوى ، وبمعنى آخر الانسان الذى لا ينظر الى ذاته كمعطى من المعطيات بل كانسان ويجب عليه ان يخلق نفسه بنفسه ، محتاج الى قوتين هامتين هما : الارادة والهوى . وكلمة الهوى الأخيرة هي التي تتولد عند الانسان الوجودى من رؤيته التناقض بين المتناهي والامتناهى ، كما تتولد من عدم اليقين . او بعبارة اخرى ان الانسان عندما ينظر الى التناقض بين الذات الصغرى والذات الكبرى سوف يتولد لديه هذا الهوى الذى يجعله دائما في بحث عن ذاته .

ثالثا : لكى يصل الانسان الوجودى الى مقام الله لا بد ان يمر بتجربة قاسية ، لا بد ان يمر بحالة الشعور بالاثم ، والشعور بالاثم هـو في الحقيقة شعور بانه امام الله ، واذن فمن طريق الاثم يدخل في الحياة الدينية وبالتالي يقف امام الله .

ومن هنا نلاحظ التشابه بين كيركجارد ونيتشه ، فان فلسفة كل منهما تبدا من موقف الانسان الغريب الذى يحاول اكتشاف نفسه عن طريق خوض تجربة قاسية يجابه فيها غرابة هذا العالم ، ويستعين في الخلاص منها بتنمية قوتين هامتين في الانســان هما الارادة والهوى عند

---

(١) المرجع السابق ص ٦٠
(٢) الفلسفة الوجودية ص ٦٢
(٣) المرجع السابق ص ٦٢

كيركجارد او الارادة والعاطفة عند نيتشه . على ان كيركجارد كان عميق الدين الى جانب ذلك كله ، وكان يرى انه من الممكن للانسان ان يعرف (المطلق) او ان يكون على صلة به بشدة هذا الهوى وهذه الارادة . هذه هي مجمل الفكرة التي تقوم عليها فلسفة الوجوديين المؤمنين وعلى راسهم كيركجارد .

* الوجوديون الملحدون :

اما الوجوديون الملحدون الذين لا يؤمنون بوجود اله ، والذين من زعمائهم جان بول سارتر ، والبير كامي ، وسيمون دي بوفوار فان فلسفتهم تقوم على نفس الأساس الذي قامت عليه فلسفة كيركجارد . فاذا رجعنا الى القسم الأول من تفسير كلمة الوجود والتي قلنا فيها : ان الوجود ليس كينونة الشيء بالفعل في هذا العالم فحسب ، وانما هو ان تتولى الذات صيرورة نفسها الى الصورة التي تريد ، أو بمعنى آخر ان يتولى الانسان خلق اعماله ، وتحديد صفاته وماهيته او صورته بنفسه ، على ضوء ما يفعله ، مدفوعا باختياره الارادي الحر النابع من ذاته والذي لا يفرض عليه من الخارج . نقول : اذا رجعنا الى هذا التعريف نجد انه الأساس لفلسفة الوجوديين الملحدين تماما كما كان اساسا لفلسفة كيركجارد ومن تبعه من الوجوديين المؤمنين مع فارق واحد هو ان هذا الأساس لم ينته عند سارتر وكامي كما انتهى عند كيركجارد . فاذا كان الأخير قد انتهى تفكيره الى الوجود (المطلق) او الى (الذات العليا) او الى مقام الله ـ فان الاخرين قد خالفاه في هذه النتيجة : فبينما اتجهت ايجابية سارتر الى (الفعل الملزم) نجد كامي يظل على موقفه من عبثية هذا العالم ، فواجب الانسان الوجودي عنده ان يظل على ما هو عليه من الشعور بالنفور والغثيان والغربة .

على اننا اذا اردنا ان نجمل فلسفة سارتر وكامي كما اجملنا فلسفة كيركجارد من فكرة الوجود ـ دون ان نلم بالتفصيلات الكثيرة المعقدة التي تتفرع منها والتي كثيرا ما تدفع الباحث الى متاهات قد يصعب عليه اذا خاض في جزئياتها أن يتمكن من الالمام باصولها . نقول اذا اردنا تحديد الخطوط الرئيسية لهذه الفلسفة في غير تشعب ممل فاننا نجملها فيما يأتي : ـ

اولا : ما دام الأصل في الوجود هو ان تعرف نفسك بنفسك ، وما دام الانسان قبل كل شيء ليس ما كان بل ما يكون عليه بالفعل ، وما دام هو المسئول اولا واخيرا عن خلق اعماله ، وتحديد صفاته بارادته الحرة المختارة فقد لزم ان ينتزع الانسان نفسه من ماضي القطيع البشري كله ، وأن يعيد النظر من جديد في هذا المجتمع الانساني وفي قيم العالم الذي يعيش فيه ، وان يبدأ في مناقشة واعية مدركة حرة لكيانه وذاته من ناحية ، ولكل ما يحيط به في هذا العالم من آداب وتقاليد وعقائد وفلسفات من ناحية اخرى .

وهذا الانسلاخ الذي يقوم به الانسان الوجودي من كل ما هو معروف متداول ومسلم به ، سوف يسلمه بطبيعة الحال الى بداية خطيرة . تقوم على الشك في التراث وفي كل ما يدور حوله من اعمال ومن عقائد ومن تقاليد ومن فكر حتى ينتهي به الأمر الى انكار ذاته ، وانكار العالم ، والوصول الى العدم .

ثانيا : هذا الفراغ وهذا العدم الذي ينتهي اليه الانسان الوجودي سوف يوقفه وجها لوجه امام حرية مرعبة او كما يقول سارتر سوف يجعله هذا الفراغ يدرك فجاة انه (محكوم عليه

بالحرية) (١) ولا يسعنا الا ان نهنىء سارتر على هذا التعبير الممتاز حقيقة لأن الموقف ليس موقف حرية مادية . انه موقف الانسان وقد تجرد من كل رابطة او خيط يصله بشيء فهو في الفراغ بكل ما في هذه الكلمة من معنى ، فليس ثمة شيء يمكن ان يعتمد عليه اللهم الا اختياره الذاتي المحض ، وتصرفه الشخصي او ما يمكن ان ينبع من ذاته هو ، اذ لا يمكنه ان يندفع في هذه الحالة بارادته ولن يفرض عليه عندئذ شيء من الخارج .

❋ الحرية عند الوجوديين :

والصعوبة الحقيقية في هذه الحرية ليست في انها هدمت كل شيء وانكرت كل شيء واسلمت الانسان الى التقزز والغثيان والرغبة في القيء والشعور بالعبث فحسب ، وانما الصعوبة الحقيقية هي في مدى امكان استغلال هذه الحرية في التغلب على هذا الوجود الاحمق الميئوس منه ، وانتشال الانسان من هوة القنوط الى قمة الامل ، او من انسان مغلوب على امره ضائع الى انسان قادر على ان يتغلب على نفسه ، بحيث يصبح في نهاية الامر هو حرية نفسه . او بمعنى آخر يصبح انسانا يجعل من حريته مبدأ يتحدد على هديه كل ما يتعلق بسلوكه وسيرته وتاريخه ومواقفه مع الجماعة التي يعيش معها .

(فالانسان الحر ، في راى سارتر ، هو الذي يتحمل مسئوليات نفسه في الوضع الذي تلقيه فيه تيارات المصادفات ، وهو الذي يكسب مصيره معنى معينا بتصرف مطلق من ضميره ، نابذا كل ما يزيف الضمير من خرافات ، وعقائد وهمية وسلطان على الفكر) (٢) .

واذن فايجابية هذه الفلسفة منحصرة ، في هذا الجزء الأخير من القضية ، ونعني به ان تخلق الحرية وجود الانسان ، وان تحقق له من القيم ما يجعلها حرية خلاقة ، والا فانها تنقلب الى معول للهدم ، وتبقى على هذه الحال لا تخرج منها ، الا انها لا ينبغي ان تكون حرية فردية ذاتية لا تهتم بحرية الآخرين ولا تلقي بالا لها . وهذه الناحية الايجابية بالذات هي الجديرة بالايضاح ، لان كثيرا من الهجوم الذي وجهه خصوم الوجوديين لهم ينصب على فكرة الالتزام وفكرة الحرية اكثر من غيرها . فقد ذهب خصوم الوجوديين الى ان هذه الحرية التي يدعون اليها ان هي الا نوع من الحرية المطلقة تنتهي الى الفوضى المدمرة ، والشعور بالفردية المطلقة لا يمكن ان يؤلف مجتمعا ، زاعمين ان الفرد في المجتمع سوف ينقلب في هذه الحالة الى فرد متنافر مع الفرد ويأبى ان يقبل منه اى فكرة ، ومن ثم يتحول المجتمع الى مجتمع غير متماسك ، ولكن سارتر قد رد على خصومه هؤلاء فقال :

(والذاتية التي نصل اليها ليست ذاتية فردية لأن الانسان ، كما بينا ، يكشف بالكوجيتو : (افكر اذن انا موجود) عن ذاته وعن ذات الآخرين ايضا . فنحن نرى ، بعكس فلسفة ديكارت او فلسفة كانت ، ان الكوجيتو يجعلنا ندرك ذاتنا امام الانسان الآخر ، وندرك ان وجوده ، بالنسبة الينا ، اكيد كوجودنا نحن .

ان الانسان الذي يدرك ذاته بالكوجيتو ، يكشف ايضا عن وجود الآخرين ويكشف عنه بمثابة شرط لوجوده الذاتي . انه ليس بشيء اذا لم يعترف به الآخرون كذلك ، (ليس خفيف الظل او ثقيله او رديئا او صالحا) واذا رمت حقيقة ما تتعلق بذاتي ، فلا يمكنني الحصول عليها

---

(١) الوجودية فلسفة انسانية ص ٢٥

(٢) المسرح الفرنسي المعاصر ص ١٥٩

الا بواسطة الاخرين ، ليس هذا شرطا لوجـودى فقط ، بل هو ايضا شرط للمعرفة التى اكونها عن ذاتى .

وهكذا يكون اكتشاف لصميمتى فى هذه الشروط اكتشافا للآخر ، من حيث هو حرية موضوعية امامى ، ومن حيث هو كائن لا يفكر ولا يريد الا بالنسبة الى ، سلبا كان ام ايجابا . اما نتيجة ذلك فهى اننا كشفنا عن عالم ندعوه بعالم الذاتية المتبادلة Int r - Subjectivire وهو عالم يقرر فيه الانسان كينونة الاخرين ايضا (١) .

ويقول سارتر في موضع آخر عن حرية الاخرين : (ان الحرية من حيث هى تعريف للانسان ليست متعلقة بحرية الاخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بذاته ان اختار حريتي وحرية الاخرين في آن واحد ، انه يجعلنى لا استطيع اعتبار حريتى غاية دون ان ادمج في تلك الغاية حرية الاخرين) (٢) .

ومفهوم هذا الكلام ان ليست الحرية الفردية مطلقة بالمعنى الذى يبيح للفرد ان يفعل ما يحلو له بغض النظر عن اى اعتبار ، ولكنها حرية اختيار واعية بما يجب ان يسلكه الفرد ، بما يمليه عليه كل موقف من المواقف . وعندئذ يكون الوجودى مستقلا فى اختياره اولا وملتزما بكل ما يحيط به من ملابسات موقفه ثانيا . فكان الحرية هنا لا تتحقق الا بالالتزام ، والا بما يمليه الموقف على المرء من سلوك ازاءه . كان سلوك الانسان الوجودى مرتبط بادراكه لكل الملابسات المحيطة به ومرتبط كذلك بوجود الاخرين . على ان تكون له وحده فى النهاية حرية الفصل والبت فى كل موقف على حده ، فهو الذى يحدد طريقة تصرفه ، وهو الذى يكتشفها لنفسه .

على ان الكلمات السابقة لسارتر تضيف هنا اضافة جوهرية فى مفهوم علاقة الانسان الوجودى (بالآخر) ، وكلمة الآخر هنا تعني الانسان الذى يعيش الى جانبنا او فى مجتمعنا والذى له علاقة بنا ، ان سارتر عندما حدد العلاقة المعنوية التى تنشا بين الانسان الوجودى والاخر لم يهمل الاشارة الى ان هذه العلاقة ، على رغم ايجابيتها وفعاليتها ، لا ينبغى لها بحال من الأحوال ان تهبط بنا الى الموضوعية السلبية او الى انكار حريتنا الفردية او كبتها او كتمانها ، وهذا بالضرورة واضح من المبدأ الاساسي لفكرة الاختيار الحر الملتزم التي ترفض الخضوع للاخلاق العامة . فلا وجود عند سارتر للاخلاق العامة التى تستطيع ان تدلك على الواجب لانه على حد قوله لا وجود فى هذا العالم لاشارات قابلة للتاويل ، واذا كان الكاثوليكيون يجيبون بالعكس : ان هناك اشارات . واذا سلمت معهم بذلك فالذى يعطى هذه الاشارات معناها هو كل واحد منا على هواه (٣) .

ويزيد سارتر المسالة ايضاحا عندما يضرب لنا هذا المثل الطريف فى بيان حرية الاختيار الملتزمة فى غير خضوع للاخلاق العامة يقول :

(سأذكر لكم الآن حالة احد تلاميذى الذى جاء في الظروف الآتية/ لهذا الشاب أب متخاصم مع زوجته ، ومتعاون مع الاعداء . وكان له أخ قتل فى الهجوم الالمانى سنة ١٩٤٠ . وكان يريد الانتقام له ، مدفوعا بعواطف بدائية نوعـا ما ولكنها عواطف كريمة . وكان هـذا الشاب يعيش وحيدا مع والدته التى كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وعن مصيبة ابنها المقتول .

---

(١) الوجودية فلسفة انسانية ص ٤٢

(٢) الوجودية فلسفة انسانية ص ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٤١

وكان على هذا الشاب ان يختار وقتئذ احد امرين/فاما ان يلتحق بالقوات الفرنسية الحرة في انجلترا ، واما ان يبقى بجانب والدته ليساعدها على الحياة .

لقد كان يدرك ان والدته تحيا بوجوده معها ، وان غيابه او موته سيلقيها في لجة اليأس . وكان يدرك ايضا ان كل عمل يقوم به تجاه والدته له قيمته وصداه . بمعنى انه يساعدها فعلا على الحياة ، ان اية خطوة يقوم بها للذهاب الى القتال قد تذهب سدى وتضيع لانه قد لا يستطيع الالتحاق بالقوات المحاربة . فانه قد يبقى متلاسجينا في اسبانيا اذا حاول المرور في اراضيها او موكلا بعمل كتابي بسيط في الجزائر اذا ما حاول الفرار اولا الى شمال افريقيا . انه اخيرا ، كان امام نوعين مختلفين من الاعمال احدهما غير مباشر لكنه موجه الى فرد واحد ، وثانيهما موجه الى مجموعة اوسع امتدادا بكثير ، وهي المجموعة القومية ، ولكنه بسبب ذلك عمل معرض للانقطاع والفشل .

كان الشاب في ذلك الوقت يتردد بين نوعين من الأخلاق : أخلاق التعاطف والتضحية الفردية ، واخلاق اوسع لكنها ذات فاعلية اقل ضمانا من فاعلية الاولى . وكان على ذلك الشاب ان يختار احد الاثنين . فمن يستطيع اعانته في ذلك ؟ العقيدة المسيحية ؟ كلا . فانها تقول : (كونوا محبين للقريب وضحوا بانفسكم في سبيله، اختاروا دائما الطريق الاكثر صعوبة من غيره) . ولكنا نتساءل هنا : اية الطرق هي الاكثر صعوبة من غيرها ؟ ومن تجب محبته كقريب ، الام ام المقاتل في الجبهة ؟ واين الفائدة الكبرى ؟ اهي في المقاتلة مع مجموعة كبيرة وتكون الفائدة عندئذ غامضة ام انها في اعانة كائن معين على الحياة وتكون الفائدة عندئذ محددة ؟ ومن يقرر في كل ذلك بصورة قبلية ؟ لا احد ولا اية اخلاق مكتوبة .

فالاخلاق الكانتية تقول : لا تعاملوا الآخرين مطلقا بوصفهم وسائل بل غايات . حسنا فاني اذا بقيت بجانب والدتي ، اعاملها من حيث هي غاية لا وسيلة وقد اكون في هذه الحالة معاملا الذين يقاتلون حولي كما لو كانوا وسيلة . واذا التحقت،من جهة ، باولئك المقاتلين ، عاملتهم معاملة غاية، وعرضت نفسي في آن واحد لمعاملة والدتي معاملة وسيلة .

فاذا كانت القيم غامضة ، واذا كانت دائما اكثر اتساعا من الحالة المعينة المشخصة التي ذكرناها فلا يبقى لدينا سوى الالتجاء الى غرائزنا . وهذا ما حاول صنعه ذلك الشاب ، اذ انه كان يقول : المهم في الأساس هو العاطفة ، وما يجب ان اختاره هو الذي يدفعني نحو اتجاه معين . فاذا شعرت باني احب والدتي حتى اضحي في سبيلها بكل ما تبقى من رغبة في الانتقام والعمل والمغامرة ، بقيت بقربها . اما اذا شعرت بأن حبي لوالدتي ليس بكاف تركتها وذهبت . ولكن كيف يمكننا ان نحدد قيمة عاطفة ما ؟ وما مصدر قيمة عاطفة الشاب نحو والدته ؟ هو بالضبط ، مجرد بقائه لاجلها . فاني استطيع القول مثلا : احب صديقي لدرجة انى اضحي بمبلغ من المال في سبيله ، ولكني لا استطيع القول بذلك الا اذا ضحيت فعلا بالمال. وهكذا فاني اقول: احب والدتي لدرجة اني ابقى بجانبها اذا كنت بقيت فعلا بجانبها ، وهكذا فاني لا استطيع تعيين قيمة هذه العاطفة الا اذا قمت بالضبط بفعل يؤكدها ويعرفها . ولكني لما اطلب من هذه العاطفة تبرير فعلي بالذات فاني ارى نفسي واقعا في حلقة مفرغة .

ولعلكم تقولون : ان ذلك الشاب يستشير استاذه على الاقل . ولكنكم اذا استشرتم كاهنا مثلا ، فانتم تعلمون نوعا ما ، عند اختياركم اياه ، شكل النصيحة التي ستاخذونها منه . وهذا يعني ان اختيار المرشد هو بحد ذاته التزام . والبرهان على ذلك انك لو كنت مسيحيا لقلت :

استشر كاهنا . ولكن من الكهنة من يتعاون مع الألمان . ومنهم من يقاوم المحتلين ، فأيهم نختار ؟ فاذا اختار الشاب كاهنا مقاوما للعدو او آخر متعاونا معه فهو قد قرر نوع النصيحة التي سيأخذها . وهكذا فعندما أتى ذلك الشاب الي كان عالما بالجواب المنتظر وهو جواب واحد : انت حر لتختار ولتبتكر ، فلا أخلاق عامة تستطيع ان تدلك على الواجب لانه لا وجود في هذا العالم لاشارات قابلة للتأويل . ولكن الكاثوليكيين يجيبون بالعكس : ان هنالك اشارات . واذا سلمت معهم بذلك فالذي يعطي هذه الاشارات معنى هو كل واحد منا على هواه . (١)

ولعل هذا المثل الذي حرصنا على أن نسوقه بكامله يوضح لنا ، بما لا يدع مجالا للشك أن الانسان الحر هو الانسان الذي يتصرف بمحض اختياره في الوضع والموقف الذي تلقيه فيه تيارات الظروف ، والمصادفات واحداث الحياة وهو في هذا التصرف يراعي كل الظروف الممكنة وكل الاحتمالات المتوقعة ، ويناقشها بينه وبين نفسه ، واضعا في الاعتبار علاقته بالآخرين . على ان الذي يحدد القرار النهائي بالنسبة لأي موقف من المواقف هو ما يمليه ضمير الانسان الحر بغض النظر عن أي ضغط يفرض عليه من الخارج . وحتى لو ضغط عليه فهو ملتزم ومختار ومسئول عما يفعل .

والآن ، وقد فرغنا من اجمال الأسس النظرية لفكرة الوجود والحرية والالتزام عند سارتر نجد من المفيد أن نوجه البحث الى بعض ما جاء في أدب سارتر وفي مسرحه بالذات لنرى الى اي حد برزت هذه الاتجاهات النظرية في أدبه .

مسرحية الذباب لسارتر :

ظهرت هذه المسرحية عام ١٩٤٣ . وهي من هذا النوع من المسرحيات الذي يتخذ الموضوعات القديمة أساسا لها ، فقد اعتمد سارتر في هذه المسرحية على الاسطورة اليونانية القديمة ، اسطورة الكترا التي عالجها ايسكيلوس ، وسوفوكليس والفييري ، وجيرودو عام ١٩٣٧ ، وغير هؤلاء . الا ان سارتر في تناوله لهذه الاسطورة قد خالف هؤلاء جميعا ، اذ استطاع ان يلتمس من احداث القصة ووقائع الاسطورة سبيلا الى التعبير عن فلسفته ازاء العمل الحر الملتزم ، وازاء فساد هذا العالم وانحلاله ، كما استطاع ان يلتمس من الاحداث وسيلة لتحرر الانسان من المعتقدات الوهمية المتوارثة ، والتي ترزح على نفوس البشرية كما يرزح ، الكابوس ، والتي لا تفتأ تطلق على الناس اشباحا من الخيال تعوق حريتهم وانطلاقهم .

هذا وقد اختلف تناول سارتر لهذه الاسطورة عن غيره في اعتماده على مسرح المواقف اكثر من اعتماده على تحليل الشخصيات ، فالابطال في مثل هذا المسرح شخصيات تقع في مازق ، وتتوقف حريتها على الموقف الذي تختاره للخروج من هذا المازق . فالمسرحية في جملتها حريصة على ان تكشف لنا في كل شخصية الانسان المبتكر لنفسه بابتكاره للمخرج الذي يختاره للخروج من مصيدة الفئران التي يقع فيها . على أن مثل هذا النوع من المسرح لا تعدم ان تجد فيه شخوصا متميزة بالوان نفسية محددة . ففي المسرحية آدميون واقعيون لهم مشاكلهم ، وعندهم امكانياتهم كما ان لهم انفعالاتهم الذهنية ، وملامحهم النفسية ، غير اننا عندما نقول ان العناية بالموقف كانت السمة البارزة في مسرحيات سارتر لا نعني بذلك اغفال ما في مسرح سارتر من عناصر اخرى هامة منها صراع الافكار . فليس من شك انك حين تقرأ سارتر سوف تجد نفسك امام نوع من الدراما

(١) الوجودية فلسفة انسانية ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١

الغنية بالفكر الذى يحتاج منك الى الرجوع الى فلسفات الوجوديين وغيرهم لمعرفة ما تقوم عليه من اسس ، كما ستحتاج كذلك الى تتبع نوع جديد من الصراع بين الوعى الفردى المتحرر وبين طغيان مجتمع بتقاليده البالية الخانعة .

ولكى نحلل مسرحية الذباب لسارتر ونكتشف من خلالها كل ما اجملناه من خصائص هذا المسرح الجديد يجدر بنا ان نقف لحظة عند موضوع الأسطورة التى اتخذها الكاتب اساسا لموضوعه وفكره وصراعه الجديد .

تتلخص الأسطورة القديمة فى ان اجاممنون حاكم (ارجوس) كان بطلا وقائدا للحملة اليونانية على طروادة ، ولقد اظهر فى هذه الحملة شجاعة تثير اعجاب معاصريه . على ان آجاممنون قد اضطر رغم شجاعته تلك ان يقترف بعض الاخطاء نتيجة لمظاهر ضعف انسانية لا يسلم منها اى بطل من ابطال المآسى . من هذه الاخطاء انه عندما كان فى طريقه لحصار طروادة غضبت الآلهة فارسلت رياحا هوجاء عوقت من سير الاسطول اليونانى الى طروادة ، فابتهل الى الآلهة ان توقف هذه الرياح ، ولكى يكسب رضا الآلهة قدم ابنته (افيجينى) ذبيحة وقربانا ، وتسير افيجينى الى الموت فى شجاعة فيمتلىء صدر كليتمنسترا زوج اجاممنون سخطا على ما اتاه زوجها من عمل فظيع حين ضحى بابنته على هذه الصورة . وعندما يعود اجاممنون من الحرب متوجا بالنصر والفخار يجد زوجته الساخطة عليه تتآمر هى وعشيقها (ايجست) على قتله ويتم لها ما تريد . وكانت لاجاممنون ابنة اخرى تدعى (الكترا) وابن اسمه (اورست) فيقع على الاثنين عبء الانتقام لابيهما من امهما وعشيقها فيقتل اورست الام وعشيقها معا .

هذه هى مجمل الاسطورة التى اعتمد عليها سارتر ، وقد حافظ عليها واستبقاها كما استبقى شخوصها القديمة متخذا من شخصيتى اورست والكترا موقفين متناقضين : موقف الفتى الثرى النبيل المحنك الذى طاف بالبلاد وتعلم مما صادفه فيها من تجارب ادركها من طبائع البشر ، وما اكتشفه من حقائق من الحياة والوجود ، فهداه هذا كله الى التفكير الحر ، وساعده على ذلك ان راى نفسه بلا اسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، فبدا بذلك انسانا حرا تمام الحرية فيما يفعل وفيما يلتزم . اما الكترا شقيقته فعلى الرغم مما عانت من تعاسة وشقاء بمصاحبتها لامها وزوج امها ، وما لقيت معهما من صنوف الاحتقار والازدراء ، وعلى الرغم مما تحسه دائما من فظاعة الاثم الذى ارتكبته أمها وعشيقها ، ورغبتها الملحة فى الانتقام منها ، وعلى الرغم من انتظارها فى قلق لعودة اخيها ، وما قامت به من دور فى اقناعه بضرورة الاخذ بثاراتها ، ولتخليصها من وطأة ما تشعر به من مسئولية الانتقام ، على الرغم من كل ذلك فان شخصية الكترا ظلت طرفا مقابلا بل ومناقضا لشقيقها . وذلك فى الموقف الذى اتخذته آخر الامر . ازاء الجريمة التى ارتكبها اخوها اورست عندما قتل امه وزوجها . فلم تستطع الكترا ان تنجو كما نجا اخوها اورست من اشباح الندم التى لاحقتها فى قسوة ، والتى ورثتها مع ما ورثت من مدينتها الواقعة تحت تاثير الندم منذ مقتل اجاممنون . ذلك الندم الذى يصور الكاتب اشباحه بحشود من الذباب الذى يحط على ما فى القلوب الفاسدة من نتن وعفن . وهكذا تقع الكترا اسيرة لاشباح الندم هذه ، وتبقى فى قبضة العقائد والتقاليد لا تستطيع منها فكاكا ، لانها مشدودة اليها بقوة العادة ، وتضيع صيحات اورست لاخته هباء . فعبثا يحاول ان يخلصها من الوهم المسيطر على مشاعرها ومن ارتعادها المرعب امام الجريمة . وانظر الى هذا الصراخ الذى ترسله الى جوبيتر طالبة الصفح والغفران ، وتقول مخاطبة اخاها :

(انى لا اريد ان اسمعك بعد ، انك لا تقدم لى الا المصيبة والاشمئزاز ... النجدة !

النجدة ! يا جوبيتر ، يا ملك الآلهة والشر ، يامليكي ، خذني بين ذراعيك احملني . . . احمني انني سأتبع شريعتك ، ساكون عبدك وملكك ، وسأعانق قدميك . ركبتيك . . احمني من الذباب ، من اخي ، من نفسي ، ولا تدعني وحيدة ، انني ساكرس حياتي كلها للتكفير . . . انني اتوب ، يا جوبيتر ، اتوب) (١)

اما اورست فانه على النقيض من اخته ، لقد جاء الى مدينة (ارجوس) بعد موت ابيه بخمسة عشر عاما فيجد (ايجست) زوج امه وقاتل ابيه يتربع على عرش (ارجوس) المدينة التي تركها وعمره ثلاث سنوات ، ولا يكاد يدخل اورست الى هذه المدينة حتى يواجه بشيء فظيع لم يعهده في اي مدينة مر بها من قبل ، فقد راى (ايجست) يفرض على اهل (ارجوس) حياة ملؤها الذعر والخوف والندم ، فمنذ اغتيال اجاممنون والمدينة برمتها تصرخ من اجله . وحتى لا تنسى المدينة صراخ احتضار ملكهم اجاممنون فرض عليهم ايجست هذا الصياح ، صياح التكفير عن الذنب في كل عام ، فقد اختير بقار ذو صوت قوي ليصيح في ذكرى سنوية في قاعة القصر الكبرى ، ثم تطلق الموتى من قبورهم في يوم عيد يخرج فيه الناس جميعا لاستقبال موتاهم الذين يصعدون من الارض كبخار هائل من الكبريت تطرده الريح ، وينتشرون في ضباب كثيف عبر الشوارع لتنسل قوافلهم المزدحمة بين الام والطفل ، بين العاشق وعشيقته ، ثم يقف الاحياء في رعب هائل يطلبون الصفح من هؤلاء الموتى على ما اقترفت ايديهم من الآثام والخطايا ، ويبدو الحي امام الميت كانه فريسة سمينة حية ينقض عليه وينحتها حتى العظم .

كان ذلك كله يتم بتدبير من (ايجست) الذي اراد بذلك ان يمنع سكان ارجوس من التفكير في جريمة القتل التي ارتكبها ، وان يحول بينهم وبين فكرة الانتقام منه ، فأخذ يغرق المدينة كلها في هذا الشعور بالذنب الذي ابرزه سارتر في صورة حسية رائعة ، حين جعل الاحياء يخرجون على هذه الصورة المزرية يعترفون بأخطائهم ويجدون في الرعب والعذاب والخوف من الخطيئة لذة يستمرئونها ، وضريبة من الملك تفرض على الشعب فرضا حتى اصبحت تقليدا سنويا وعيدا رسميا للدولة . ولقد احسن اورست تصوير هذه الحال بكلماته المعبرة الساخرة حين رأى ما راى من مشاعر الندم المتوغلة الى كل ركن من اركان المدينة فقال :

(حقا ! جدران ملطخة بالدم ، وملايين من الذباب ، رائحة مجزرة ، وحرارة حشرات ، وشوارع مقفرة ، ورب ذو وجه مسحوق ، وبقايا مذعورة تضرب صدورها في جوف بيوتها ، وهذا الصراخ ، هذا الصراخ الذي لا يطاق : أهذا ما يروق لجوبيتر ؟) (٢)

ولم يكن اورست حتى هذه اللحظة التي التقى فيها بهذا الجو الغريب عليه قد اكتشف كيانه بعد ، لم تكن بين يديه غير هذه الحرية الهزيلة حرية الخيوط التي تنتزعها الريح من نسيج العنكبوت ، والتي تتطاير على ارتفاع عشرة اقدام من الارض ، انه على حد تعبيره ، لم يكن يزن اكثر مما يزن الخيط ، ويعيش في الهواء . . ولكن هذه الحرية الواهية الضعيفة لم تلبث ان تحولت عند اورست بعد ان واجه الحقيقة ، وبعد ان وجد نفسه ملتزما بفعل لا بد من تحقيقه ، لم تلبث ان تحولت هذه الحرية الواهية الى عمل واع ، فقد وقع في مازق ، ولا بد له ان يحقق حريته عن طريق الآخرين وفي مواجهتهم . فقد ادرك ان العمل الذي لا بد ان يأتيه لكي يحقق لنفسه وجودها ، ولكي يقيم لنفسه كيانا حقيقيا هو قتل (ايجست) قاتل ابيه ، فيعقد العزم على

(١) مسرحيات سارتر ص ٩٥
(٢) مسرحيات سارتر ص ١٤

ذلك بضمير واع يقظ ، وينفذ ما عقد العزم عليه دون ان ينتابه الخوف أو يسيطر عليه شعور بالندم، فقد ضرب ضربته وهو على ثقة تامة بقيمة مايفعله ، وهو قد ارتكب جريمته وواجه الاله جوبيتر في غير تردد او خوف .

وهكذا يبدو لكل من يقرأ مسرحية الذباب كيف استطاع سارتر في حدود تحليله للموقفين المتناقضين ، موقف اورست المبتكر النابع من نفس حرة نفضت عن كتفيها كل ما تفرضه العقائد والتقاليد والاوهام من سيطرة على الفرد ، وبين موقف اهل (ارجوس) الذين يرزحون تحت وطأة الندم وينحازون في غير حرية ولا اختيار الى مافرض عليهم فرضا ، وما يساقون اليه سوقا . اما اورست الذي افزعه ان يرى ضمائر سكان ارجوس مكبلة بالندم ، فقد حطم هذه القيود ، وابى ان يصيبه الداء المستشري بين الناس ، وبنى لنفسه كيانا مستقلا يكشف عن جوهره ، ضاربا عرض الحائط بكل ما كان يوهن من حريته ويضعفها في الماضي . وانظر الى هذا الحوار بينه وبين (جوبيتر) رب الارباب :

اورست : انا لست السيد ، ولا العبد ، ياجوبيتر . انني حريتي ! فما كدت تخلقني حتى كففت من ان اخصك .

الكترا : استحلفك بابينا يا اورست ، لاتضف التجديف الى الجريمة .

جوبيتر : اسمعها ، وافقد الامل في ان تستردها بحججك : ان هذه اللهجة تبدو جديدة بما فيه الكفاية على سمعها ــ وعلى تصفحها بما فيه الكفاية .

اورست : وعلى سمعي ايضا ، يا جوبيتر، وعلى حلقي الذي يهمس بالكلمات ، ولساني الذي يكونها عندما تمر به : انني اجد مشقة في فهم نفسي . لقد كنت حتى الامس اضع غشاوة على عيني ، وسدادة من شمع في اذني ، وبالامس كان عندي عذر ، كنت عذري بان اوجد ، لانك كنت قد خلقتني في العالم لاخدم اغراضك ، وكان العالم ــ سمسارة عجوزا ــ تحدثني عنك بلا انقطاع. ثم تركتني بعد ذلك .

جوبيتر : اتركك ! انا !

اورست : امس ، كنت قرب الكترا ، وكانت طبيعتك كلها تحيط بي ، كانت الجنية تنشد اغاني (خيرك) وتمحضني نصائحها . وكان النهار المحرق يرق كما ينقى النظر ، ليحرضني على الرقة ، ولكي تدعوني السماء الى نسيان الاهانات كانت تعذب وتحلو كانها الصفح . كان شبابي ، ليطيع اوامرك ، قد نهض امام نظري ، مبتهلا كخطيبة يهم خطيبها بتركها : وكنت ارى شبابي للمرة الاخيرة . ولكن فجاة ، انقضت الحرية على فارعدت فرائصي ، وقفزت الطبيعة الى خلف ، فلم يكن لي بعد عمر ، واحسستني وحيدا كل الوحدة ، وسط عالمي الصغير التافه ، كمن فقد ظله ولم يكن ثمة شيء بعد في السماء ، لا (خير) ولا (شر) ولا احد ليصدر اليّ اوامره .

جوبيتر : واذن ! ايجب على ان اعجب بالنعجة التي يعزلها الجرب عن القطيع او بالابرص الذي هو محبوس في محجره ! تذكر يا اورست : لقد كنت واحدا من قطيعي وكنت ترعى كلا حقولي وسط نعاجي . وليست حريتك الا جربا ينا كلك ، انها ليست الا منفى .

اورست : حق ما تقول : منفى .

جوبيتر : ليس الشر شديد العمق : فقد بدأ بالامس فحسب . عد الينا عد : وانظر كم انت وحيد ، فحتى اختك تتركك . انك ممتقع اللون ، والقلق يوسع عينيك . تؤمل ان تعيش ! هنا انت ذا متآكل بشر لا بشرى ، ايها الغريب على نفسك ذاتها . عد : فانا النسيان ، انا الراحة .

أورست : غريب على نفسي ، أعرف هذا . خارج الطبيعة ، ضد الطبيعة بلا عذر ولا ملجأ الا في . ولكنني لن اعود تحت شريعتك . فانا محكوم علي بالا تكون لي شريعة اخرى غير شريعتي ، انني لن اعود الى طبيعتك : ان هناك الف درب مرسومة فيها تؤدي اليك ، ولكني لا استطيع ان اتبع الا دربي . ذلك اني انسان يا جوبيتر ، وعلى كل انسان ان يخترع دربه ان الطبيعة تشمئز من الانسان ، وانت ، انت ، رب الأرباب ، انت ايضا تشمئز من البشر .

جوبيتر : انت لا تكذب : فحين يشبهونك ، اكرههم .

أورست : حذار : لقد اعترفت بضعفك . اما انا فلا اكرهك . ما شأني بك ؟ اننا ننساب احدنا بموازرة الى الاخر ، من غير ان نتماس ، كسفينتين : انك رب ، وانا حر : فنحن متشابهان في الوحدة ، وضيقنا متشابه . من ذا الذي قال لك اني لم ابحث عن الندم ، في اثناء هذه الليلة الطويلة ؟ الندم . النوم ولكني لا استطيع بعد ان اعاني الندم . ولا ان انام . (١)

وواضح من هذا الحوار بين اورست وجوبيتر انه لا يكشف عن موقف اورست ومن اكتشافه لحريته التي حددت وجوده ومصيره فحسب ، وانما يكشف الى جانب ذلك عن فلسفة سارتر التي تسخر من مبدأ الاعتراف بالخطيئة ، وما تفرضه على الناس من شعور بالندم ، الذي هو عنده شعور سلبي معوق ومضلل ، فان الاختفاء وراء عقيدة الندم هذه انما هو في رايه هروب من مواجهة الحياة ، بل ان مثل هذا الشعور بالخطيئة لهو اوغل في الشر من الشر نفسه . ذلك لانه اشبه ما يكون بالدثار السميك الذي يلف نفوس الناس فلا تستطيع ان تكشف القناع عن حقيقة هذا الوجود الفاضح العديم المعنى : هذا الموقف السلبي الذي يمنع الناس من مواجهة حرياتهم والتطلع الى كشف الحقيقة ، هو الشر في نظر اورست وهو كذلك في راى سارتر .

وما التحدي السافر الذي اعلنه اورست لجوبيتر رب الارباب في نهاية الحوار السالف الذكر الا دليل على انتصار الوعي الحر ، وعلى شعور اورست بانه استطاع ان يحقق كينونته ووجوده لا عن طريق الآخرين بل بارادته الحرة . فالمرء لا يكون عاجزا الا اذا قبل أن يكون كذلك ... ومن ثم كانت ضرورة الالتزام والقضاء على فكرة الاستسلام او التبعية من اهم القضايا التي تهدف اليها المسرحية . فان التخلي عن المسئولية هي في الحقيقة قضاء على وجود الانسان ، من اجل ذلك هاجم سارتر بكل قوته فكرة الاستسلام للخطيئة والشعور بالندم ، بل لقد ذهب الى ابعد من هذا عندما افهمنا ان الشر كان ينبع من اللامبالاة والسلبية والتخلي عن التبعية والشعور بالمسئولية . فان الشر كله ينبع من جحود الالتزام ، لان جحود الالتزام بمثابة جحود للوجود .

على ان هناك تساؤلا كثيرا ما يعترض قارىء مسرحية الذباب ، وهو تساؤل يتعلق بالموقف الاخير الذي وقفه اورست عندما رفض ان يجلس على عرش ابيه بعد ان قتل (ايجست) فباى شيء يفسر هذا الرفض ؟ وهل في هذا الرفض ما يناقض الموقف الايجابي الذي انتهى اليه

---

(١) مسرحيات سارتر ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣

اورست ! فاذا فهمنا هذا الرفض على انه تنصل كان فى ذلك تناقض واضح ، فمن اين جاء الالتزام اذا كان اورست سوف يترك سلطان المدينة لغيره من الناس !

وعلى الرغم مما اثاره هذا التساؤل من شكوك النقاد والباحثين مما ادى ببعضهم الى اتهام سارتر بالتناقض ، فان من النقاد من استطاع ان يفسر موقف اورست الاخير تفسيرا يساير الاتجاه العام لفلسفة المسرحية ، لا يناقض موقف الالتزام فيها . فان تخلى اورست عن حكم ارجوس بعد انتصاره قد كان رمزا للمقاومة الفرنسية التي قصد اليها سارتر من وراء الموقف الاخير الذى وقفه اورست ، فان موقف المقاومة الفرنسية للهجوم الالماني المغتصب كان بمثابة موقف الجند فى ساحة القتال ، لا يهدفون الى ما وراء الانتصار بقدر ما يهدفون الى الانتصار نفسه . (١)

● مسرحية الله والشيطان لسارتر :

واذا انتقلنا الى مسرحية الله والشيطان لسارتر فسنجد انفسنا امام اكثر مسرحياته اثارة وصراعا وحركة على الرغم مما تفيض به من فكر، وما تهدف اليه من فلسفة سارتر فى الوجود والحرية ، ونبذ العقائد الدينية ، بل واثبات خطورتها فى تعويق تقدم الانسان وتكبيل حريته. بل ان مسرحية الله والشيطان لتذهب الى ابعد من ذلك عندما تنتهي هذه النهاية الخطيرة التي يلح سارتر فى تاكيدها ، ملتمسا لذلك السبل من تجربة تحاول أن تستمد اساسها من الواقع ، فتنتهي به تلك الحرية الى ان الوجود الوحيد فى هذا العالم هو الانسان وان ليس فى الكون اله غير الانسان . بل لقد حاول جاهدا بما عرض من تجربة ، وبالدليل ، والبرهان ، ان يقنع نفسه والناس من حوله بالحقيقة التى تقول بأن المدعو المعدوم هو الانسان ، وان الوجود او الموجود هو الله غير ان ذلك كله قد باء بالفشل ، واثبتت التجربة التى صورها سارتر فى مسرحيته والاحداث التي اجراها ، والشخوص التي عاشت هذه التجربة او خاضت معاركها . حاولت ان تثبت ان الناس هم الذين خلقوا الله ، وليس الله هو الذى خلقهم .

وعلى هذا الاساس يضيف سارتر بمسرحيته هذه دليلا آخر على فلسفته الالحادية التي لا تفتأ تنتشر فى كل اعماله ـ واذا كان سارتر قد نجح فى ان يقنعنا بما قدم من عناصر الاثارة ، وما التمس من حيل مسرحية وما حققه من صراع ومن قدرة على تحريك الاحداث ورسم الشخوص ، بتمكنه من فن المسرحية ، فما اظنه استطاع ان يقنعنا بما انتهى اليه من نتيجة خطيرة تحاول أن تزلزل ايمان الناس فى اقدس مقدساتها . فليس من شك فى ان ايماننا بالله هو الشيء الوحيد القادر على ان يجعل لحياتنا معنى ، وان يجعل من وجودنا قوة ، وان يجعلنا نتمسك بالحياة ونعيشها ، ذلك أن الايمان بالله ايمان بالخير والحق والعدل والجمال ، ومن أجل هذه جميعها نعيش الحياة ، ولولا هذا الايمان لانتهى بنا الحال الى ما انتهى اليه الوجوديون من روح العبث والتمرد ، وعندها لن تكون هناك حقيقة غير تدمير الحياة ، بل قد يكون فى هذه النهاية ما يدعو الى الترغيب فى الانتحار . ولماذا نذهب بعيدا وقد قالها البير كامى صراحة :

(فان يموت المرء بملء ارادته ، يفرض انه اعترف ، ولو غريزيا ، بطابع هذه العادة الذى يوحى بالسخرية ، وبانعدام اى سبب عميق للحياة ، وبالطابع الذى لا معنى له لهذا السعي اليومي،

---

(١) اقرا هامش صحيفة ٢٢٧ من المدخل الى النقد الادبي الحديث .

وبعدم جدوى الألم والعذاب . وبالاختصار ، فان الانتحار يعني بكل بساطة الاعتراف بان الحياة لا تستحق أن تعاش ! . (١)

وعلى الرغم من أن البير كامي الذى يعلن عبثية الحياة على هذه الصورة يعود فيقول ان الحياة لا معنى لها ومع ذلك فينبغي ان نعيش ، ولكن على أى وجه نعيش اذا انعدمت لدينا قيمة الحياة ! ذلك هو السؤال الذى وان انتهى الى اجابات متناقضة يذهب بعضها الى ما سورناه من ضرورة مجابهة الانسان لكل مواقف الحياة بالفعل الملتزم الحر ، والتجرد من كل فكر متوارث او قديم أو مفروض على الانسان فرضا ، وتحمل الانسان لمسئولية أعماله ،الا ان ذلك كله على ما فيه من ايجابية وحرية غير كاف لان يجعل الانسان قادرا على أن يعيش الحياة ، ويستمر في المضي فيها دون أن يصيبه التفسخ والتحلل والانهيار . نحن بحاجة دائما الى الايمان ، وليس من شك في ان الدين في جوهره الصحيح عامل ايجابي فعال وقوة دافعة لتحقيق الأمن والسلام والخير للبشرية على الأرض .

واذا كان سارتر قد استطاع ان يفرق بين الظاهر الخداع لبعض المشعوذين المنافقين ممن لا يعرفون من الدين الا قشوره ، والذين تركوا مبادئه اعلوية السامية ، واخفوا نفاقهم وراء ملابسهم الكهنوتية الفضفاضة ، وطراطيرهم الملونة وذقونهم الكثة ، والصليب المدلى ، والكتاب المقدس الذى لا يبرح يد القس وبين الداعين عن ايمان بمعاني العدل والخير والحق ، فانه للاسف الشديد ، قد جعل الانتصار في الدين لهذا الجانب السلبي الظاهرى الخداع . بل لقد ذهب الى ابعد من هذا فزعم أن الوسيلة الوحيدة التي تؤثر في أهل الدنيا جميعا وتنطلي عليهم ، وتخضعهم لسلطانها ليست الا ما في هذه المظاهر الدينية المسرحية الخداعة من سحر ، وتنتهي المسرحية آخر الأمر بان المظاهر الخداعة هي وحدها الحقيقة ، وما عداها باطل .

وبعد فما موضوع هذه المسرحية وما كنه هذا الصراع الذى انتهى بالكاتب الى هذه النتائج ؟

لقد بحث سارتر في التاريخ ، واستطاع ان يكتشف الحقبة الزمنية الصالحة لموضوعه ، كما استطاع ان يحسن اختيار احداث بعينها من التاريخ تصلح اساسا لعرض الصراع الذى يريده ، وتمهد السبيل للحقائق التي يهدف اليها .

لقد اختار فترة من تاريخ المانيا في القرن السادس عشر كان الشعب فيها يعاني من وطأة استغلال قاهرة مستبدة ، ومن حملة ارهاب يقوم بها رجال الدين ، يفرضون فيها على الشعب اتاوات جائرة ، ويبتزون فيها الأموال من غير وجه حق ، متوسلين في ذلك بسلطانهم الديني ، والدين برىء من هذا كله . ادى ذلك الى ثورة طاحنة ، الهبت حماس الجماهير الشعبية تحت قيادة زعيم شعبي هو الخباز (ناستي) الذى اراد ان يثار للشعب المظلوم ، وان يرد عن مواطنيه البلاء الذى انزله بهم رجال الدين ، فما كان من الاسقف الذى يمثل حكم الطغاة الجائرين الا ان يعمد الى نوع من الحيلة لكي يقضي على ثورة الشعب هذه ، ولم يتورع في سبيل اخماد هذه الثورة من استخدام كل ما يستطيع من وسائل الغدر والخيانة . فلجأ الى مجرم من كبار المجرمين المحترفين كان يتزعم عصابة من العصابات المكونة من اللصوص وقطاع الطريق . واستطاع هذا المجرم المسمى (جويتز) أن يكون من هذه العصابات جيشا كبيرا ، يعمل ما وسعه العمل على التخريب والتدمير مستخدما كل وسائل الشر ، متنقلا بين الولايات الالمانية يعيث فيها

---

(١) كامي والتمرد ص ٩

فسادا . ادرك الأسقف ما في هذا الرجل من وحشية ، وما لديه من قوة ، وما ينطوى عليه من شر ، وما عرف عنه من امتهان لكل القيم والمبادىء والأخلاق ـ وما اشتهر به من قسوة في تعذيب الناس . ورأى فيه ضالته المنشودة ، وعرف كيف يتحالف معه وكيف يضمه الى جانبه هو وجيش العصابات الذى تحت يده ، وكيف يستفيد منه في تأديب الشعب الثائر وعلى رأسه الخباز (ناستي) .

وكان الى جانب هاتين الشخصيتين : شخصية السفاح وقاطع الطريق (جوبتز) وشخصية بطل الشعب وزعيمه الخباز الطيب القلب (ناستي) ، شخصية ثالثة هي شخصية القس الكاثوليكي (هتريك) الذى كان في أول أمره مواليا لثورة الشعب ضد رجال الدين ، وذلك لما كان يتمتع به من دماثة في الخلق ، وما كان يشعر به من فساد رجال الدين ، وما يستخدمونه من وسائل دنيئة لمخادعة الشعب وابتزاز امواله . على ان الأسقف الكبير شيخ الطغاة استطاع آخر الأمر ان يخضع هذا القس الثائر ، وان يحوله من رجل ثائر ضد المعتدين من رجال الدين الى رجل موال ، وذلك بما استخدمه معه الأسقف من وسائل التهديد والتعذيب ، وما كان يردده عليه دائما من ضرورة الولاء للعهد الذى اخذه على نفسه ، وللقسم الذى اقسمه ليكون خادما أمينا للكنيسة ، وجنديا مجاهدا من جنودها ، حتى ضعف القس في النهاية واستسلم للهزيمة ، وخذل الثوار ، وانضم الى اخوانه من رجال الدين .

لم تبدأ المعركة التي يقف فيها (جوبتز) السفاح مع جيشه الكبير ومعه الأسقف في جانب ، ويقف فيها ناستي زعيم الشعب في جانب آخر ، وادرك ناستي ما يدبره الأسقف في الخفاء ، وعرف ان بين أغنياء الشعب من يحاول الأسقف ضمهم الى جانبه فيعجل ناستي باغتيال الأسقف. ومن يشايعه من كبار رجال الدين واصحاب الجاه والثروة ، وقبل ان يموت الأسقف يسلم مفاتيح المدينة ، مدينة (ورمنتن) التي تقع فيها أحداث القصة الى القس (هتريك) تلك الشخصية المهزوزة المترددة التي خانت ثورة الشعب .

وعلى الرغم من أن (ناستي) زعيم الشعب قد حقق بعض النجاح بالقضاء على الأسقف وبعض معاونيه من الخونة ، فانه لم يستطيع ان يقاوم جيش العصابات الذى كان يتزعمه (السفاح (جوبتز) ، فيحاصر السفاح المدينة ، ويقبض عليها بيد من حديد وينسى تحالفه مع رجال الدين ، ويستأثر بالسلطة كلها في يديه ، وفي لحظة واحدة يتملكه هوس الانتصار وجنونه ، فيقرر البطش بالمدينة كلها وعلى رأسهم رجال الدين الذين ابتزوا اموال الشعب ، ويصرخ صراخا مجنونا بأنه لن يرجع عما اعتزمه من شر ، ولن تستطيع اية قوة أن تمنعه من اعمال التخريب والتدمير والبطش التي عقد العزم على تنفيذها زاعما لنفسه أن ليس هناك اله غيره ، بل لقد بلغ به الجنون حدا يجعله يستهين بقوة الخالق ، فهو لا يؤمن بوجود ما يسميه الناس الها ، بل لقد ذهب في تحديه واستخفافه الى حد انه قال : اذا كان الاله موجودا حقا فليعطني الدليل على ذلك ، وليتفضل فيمنع جوبتز مما يريده للمدينة واهل المدينة من شر ؟ فليرسل الله معجزة او علامة ينذره فيها بالاقلاع عما يضمره من شر لأهل المدينة . وينتظر جوبتز ظهور المعجزة ، او نزول العلامة ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث . وعندئذ يمضي جوبتز في طغيان فكره حين ينتهي الى انه هو وحده الموجود الحقيقي الذى يفعل مايشاء وقتما يشاء ، فهو حر كامل الحرية .

ويحاول القس (هتريك) الذى تسلم مفاتيح المدينة من الأسقف المقتول يحاول ان يهدده بسوء المصير ، وبالجحيم وجهنم يصلاها مع العاصين المارقين ، فلا يزيده هذا الا امعانا في السخرية والكفر ، فيزعم أن لو كان هنالك اله لما وقع في الدنيا هذا الشر ، ولأوصدت جهنم ابوابها .

وفي هذه الأثناء لا يرى القس (هنريك) الذي وجد نفسه امام طاغية لا سبيل الى التأثير فيه من طريق الدين ، لا يرى بدا من التماس وسيلة أخرى لعلها أن تجدي مع هذا الرجل العاتي ، ولم يجد مفرا من ان يلجأ اليه من ناحية يستثير فيها قوته وجبروته ويشككه فيهما ، فعرض عليه القس موقفا جديدا : فاذا كان يزعم لنفسه أنه حر تمام الحرية في اتخاذ ما يشاء من مواقف ، واذا كان يرى أنه هو وحده الذي يختار الطريق الذي يريد ، وان مصيره بيديه ، فليقدم الدليل على ذلك عمليا ، وبالانتقال من جانب الشر الى جانب الخير اذا كان يزعم أنه قادر على ان يحول سلوكه في الطريق التي يشاء متى شاء ، وقال له القس :-

اني اتحداك يا سيدي القائد ... وانا اتحداك لابرهن لك على انك لست من القوة بالقدر الذي تتصور ، انك لست حرا في تصرفاتك ، بل انت مفطور على الشر لا تستطيع منه فكاكا ، وان الله هو الذي عرف فيك هذا الخبث فكتب عليك الشقاء ، وان كنت تكذبني فهلم .. هلم جرب . هل تستطيع ان تقلع عما انت مجبر عليه من شرور نفسك ؟ هلم .. هلم ... اين قوتك وجبروتك اذن ... هناك مناط القوة ان كنت قويا حقا .. وهنا مجال التجربة ان كنت حرا في تصرفاتك وجبروتك . اذن أمامك طريق الخير فانتقل اليه ان كنت قويا حقا وان كنت حرا حقا . (١)

ولكي يثبت (جويتز) انه قادر على قبول هذا التحدي ، وان هذا القبول نابع من ذاته هو ، وليس من تأثير القس اشترط شيئا واحدا ، وهو أن يرمي زهرتي النرد فاذا كسب وخسرت ارادة الله فلن يقوم بالتجربة ، لان الله عندئذ يكون قد خسر مرتين ، اما اذا كسبت ارادة الله فيقوم بالتجربة . وحدث ان رمى زهرتي النرد وكسبت ارادة الله هذه المرة ، وقبل جويتز التحدي ، وصمم على ان يخوض التجربة الجديدة ليرى ماذا يحدث لو انه سلك مع الناس طريق الخير ، واستبدل شيطانه الرجيم بملك رحيم .

ويتم الاتفاق بين القس وجويتز على تنفيذ سياسة الخير الشاملة لمدة لا تقل من عام كامل ويوم .

ومن الطريف ان ينجح جويتز فيما عقد عليه العزم . فيتحول بمحض ارادته بين عشية وضحاها الى انسان مختلف تماما عما كان عليه ، فيحقق مبادىء الخير والمساواة والعدل . بل لقد غالى في ذلك الى حد انه وزع كل ما يملك من عقار او ثروة على من لم يكونوا يملكون شيئا . ولم يدخر جهدا ولا وسعا في سبيل البحث عن كافة حاجات الشعب حتى يلبيها كاملة ، بل لقد ذهب الى ابعد من هذا كله ، فتحول الى انسان فاضل ورع تشع الرحمة من سلوكه ووجدانه ومشاعره . يفعل كل ذلك بدافع من ذاته دون ان يلتمس من وراء ذلك مثوبة من اله او زلفى الى انسان ، وانما هو الباعث الانساني المحض المدفوع بالحب والخير والمجرد من النفاق والرياء .

وكان من الطبيعي بعد هذا كله ان يحبه الناس ، ويلتفوا حوله ، ويتمسكوا به بل ويعضوا عليه بالنواجذ ، خشية ان يفلت من أيديهم ، بل اذا امكنهم ان يخرجوا للدفاع عنه بالعصي والحجارة ، والفئوس لما ترددوا في ذلك . فالطبيعي ان يكون هذا هو رد الفعل الذي يقابل به اي شعب حاكما مثاليا من هذا النوع . ولكن وبالغرابة ، يقف الشعب منه موقفا على النقيض من هذا كله ، ويلعب رجال الدين مرة أخرى دورا هداما خطيرا ، فيحاولون ماوسعهم الجهد ان يشوهوا كل ما فعل جويتز من اصلاح ، وان ينشروا في الناس ان السعادة التي تنادي بها السماء

---

(١) اشهر المذاهب المسرحية ص ٢١٠.

ليست هي السعادة التي تتحقق للانسان في الارض بما يبلغه من ثراء أو نعيم ، فان هذه الدنيا يجب ان تكون دار شقاء وآلام وفقر ومسغبة ، ألم يقل السيد المسيح بأن ملكوت الله لن يدخله الاغنياء ، فكيف يحول جوبتز شعب (ورمس) الى قوم أغنياء ؟ ومن اذن من أهلها من يستحق الدخول الى ملكوت الله ؟

ومن العجيب أن يقتنع الشعب بهذه الترهات والاباطيل ويصدقوا ما أشاعه بينهم رجال الدين من حماقات ، ويعلن الناس العصيان على جوبتز ، ويجاهرون بالتمرد عليه . يشاركهم في هذا الزعيم الشعبي ناستي ذلك الذي كان يوما ما يقود ثورة الشعب ضد الظلم والفقر والطغيان . ويبلغ به العته أن يذهب الى جوبتز يحاول اقناعه بالعدول عن سياسة الخير ، ليتيح للناس أن يعيشوا حياتهم كما أرادها لهم الله زاخرا بالآلام والمحن ، بل لقد ذهب ناستي الى أبعد من هذا عندما زعم أن الثراء والرخاء اللذين نزل بمدينة (ورمس) نتيجة لسياسة جوبتز الجديدة سوف تلفت انتباه البلاد المجاورة لها ، فيدفعهم الطمع والجشع لاحتلال المدينة وارسال جيوشها لغزوها . ويدور حوار بين جوبتز وناستي يحاول فيه جوبتز أن يذكر صاحبه بماضيه وثورته على الفقر ، فلا يجد عنده أذنا صاغية ، والغريب أن تصدق نبوءة ناستي فتزحف الجيوش من خارج مدينة ورمس لتحتلها وتنهب ما فيها وتحيلها أثرا بعد عين .

ومع ذلك يبقى جوبتز على موقفه وعهده الذي قطعه على نفسه ، ويستمر في تنفيذ سياسته ، ويظل محتفظا بورعه وصلاحه حتى ينتهي أمد المدة التي تم الاتفاق عليها بينه وبين القس هنريك ، ولا يبقى الى جانبه في محنته هذه الا فتاة كانت تقوم على خدمته وتسعى الى مؤازرته ، لا حبا فيه بل ايمانا منها بالنظام الذي سلكه من أجل خير البلد .

ثم تدور المناقشة بعد هذا كله بين جوبتز وبين القس هنريك الذي طردته الكنيسة وأدركته الشيخوخة ، وذهب عنه عقله ، فما كان يتوقع أن تجازيه الكنيسة هذا الجزاء الذي لا يتفق مع ما بذله من محاولات لتحويل هذا السفاح الشرير الى ملاك طاهر . تدور المناقشة بين جوبتز وهنريك حول وجود الله العادل الخير ، ولكن عبثا يحاول هنريك اقناع جوبتز بهذه الحقيقة ، وتنتهي المناقشة بينهما الى درجة من العنف ، تدفع بالقس الى محاولة قتل جوبتز حين يمسك برقبته يريد خنقه ، (عندئذ) ينهض جوبتز ويهجم على القس فيفتك به ويحطم رأسه ، ويلقى به على الارض جثة هامدة ، وفي هذه اللحظة التي يفتك فيها جوبتز بالقس هنريك ويقتله تكون المدة التي حددها لتجربته قد انتهت . ويرسل جوبتز قهقهة عالية تدرك من ورائها ما يعنيه . فهو ينظر الى السماء بعدها وكأنه يريد أن يقول : لقد ظهرت الحقيقة التي لا حد لقوتها ، وهي أن الذي يحدث على الارض من صنع الانسان والانسان وحده . لقد كان جوبتز يطمع أن تثبت له التجربة عكس ذلك فيؤمن بوجود اله وراء هذا كله ، ولكن التجربة خيبت ظنه .

وينتهي المشهد الاخير من المسرحية بأن يخلع جوبتز عن نفسه لباس الكهنوت لباس الخداع ، ويعود جوبتز الى ما كان عليه من قبل الى سبيل الشر ، لانه وحده الذي ينجح ، والآن فليقهر الثوار ، وليطرد الغزاة ، وليذق كل هؤلاء الويل والثبور ، وليملأ الدنيا شقاء وجورا ما دام الناس يؤمنون بأن هذا السبيل الوحيد لدخول ملكوت الله .

هذه هي المسرحية بكل أحداثها وشخوصها . آثرنا أن نعرضها على القارىء في أمانة حتى يكون على صلة قريبة بكل أطرافها ، وبتطور شخصياتها ، وسلوك كل شخصية تجاه الاحداث التي تقع لها ، وحتى يتبين القارىء ما يهدف اليه سارتر من وراء هذه الأحداث ، وما يؤمن به من آراء تتصل بالدين ورجاله ، وواضح من عرض سارتر للأحداث أنه يريد أن يقول ان الذي

يجد تأثيره أكثر من غيره في أهل الدنيا جميعا ويفعل فيهم فعل السحر ليس جوهر الدين ، ولا شيئا يتصل بمبادئه العليا السامية ، وانما هو المظاهر الدينية الزائفة : انها تخلب الناس ، ولكنها مع ذلك تخدعهم ، وتضللهم ، وتباعد بينهم وبين الحرية والخير .

ولعل خير ما نقدمه للقارىء من تعقيب على الفلسفة الوجودية . وادبها واتجاهاتها ما تركه لنا الدكتور مندور في كتابه « جولة في العالم الاشتراكي » من تعليق على هذا الاتجاه حين يقول :

(أما الوجودية فانها تدعو الى التحرر من القيم المتوارثة البالية ، ولقد كان من الطبيعي ان تجد هذه الدعوة استجابة لدى ادبائنا ، وبخاصة الشبان منهم . وان كنا لا نستطيع ان نجارى هذه الدعوة الى نهايتها ، فهناك من القديم ما هو الخير ، بل وضرورة نافعة مثل الدين في جوهره الصافي السليم . وهذه حقيقة لا يؤيدها رجال الدين والأخلاق وحدهم بل أيدها ولا يزال يؤيديدها كبار الفلاسفة والمفكرين الذين ذهبوا في حرية الفكر الى أبعد الحدود .

نحن اذن لا نجارى ، ولا ينبغي ان نجارى الوجودية الى ذلك الحد الأحمق المدمر حد التنكر للدين والتخلص منه ، ولكننا نستطيع ،بل يجب ان نستفيد من دعوتها الى التحرير من كثير من القيم والمبادىء الفاسدة التي طرأت على الدين والاخلاق ، مثل القدرية والتواكل والتنصل من المسئولية . والقائها على عاتق القدر وارادة الله ، وان نحكم عقولنا فيما يعرض لنا من مشاكل الحياة ، ونلتمس لها الحلول التي تنبع من ملابساتها ، وان نتحمل في الحياة مسئوليتنا الكاملة ، وان نثق بانفسنا وبقدرتنا على تحديد مصيرنا وتوجيهه ، على نحو ما فعل الوجوديون انفسهم عندما ساهموا مساهمة باسلة في تحرير فرنسا من الغزو الالماني ، مؤمنين بانهم بهذا العمل انما يحققون لانفسهم ولمجتمعهم مصلحة حقيقية)(1) .

وقبل ان نختتم هذا المقال يحسن بنا ان نجمل بعض الحقائق التي استطعنا ان نستخلصها من دراستنا لبعض هذه الاتجاهات الفكرية في القرن العشرين .

ولعل اول ما يلفت الانتباه فيما عرضنا له في هذا المقال ان كثيرا من المثقفين ورجال الفكر في هذا العصر الحديث يعانون من ازمة فكرية ونفسية تختلف في حقيقتها عن الازمات التي مرت بالحضارة الاوربية في ازمانها السابقة . وليس من شك في ان بعض اسباب هذه الازمة يرجع الى طبيعة العصر نفسه ، والى ما مرت به أوروبا من تجارب ، وما عانته من أحداث ، وما خاضت من حروب ، وما حدث لمجتمعاتها من تطور نتيجة للتحول الصناعي ، وسيطرة المادة ، وسيادة التفكير العقلي ، والمبالغة في تأليه العلم وتقديسه بل وتسخيره احيانا في اشعال الحروب ، وخلق جو من التوتر والتنافس المحموم في سباق للتسلح الذرى وغير الذرى . فكان طبيعيا ان يؤدى ذلك كله الى خلق هذا الشعور بالقلق المبهم المقيم الذى استبد بانسان القرن العشرين ، حتى أصبح مرضا شائعا وطابعا مميزا لانسان هذا العصر ، وكان طبيعيا كذلك ان يصاحب هذا القلق احساس بعبث الحياة وانعدام الدافع ، والمسوغ لبذل الجهد والطموح في عالم قد يباغته الدمار في اى لحظة . واذا اضفنا الى كل ما سبق ان طبيعة النظم الاجتماعية الحديثة وما خلقته من وسائل الانتاج والتوزيع ، وما يترتب على ذلك من ضرورة المواءمة بين الانسان وبين هذه النظم قد زاد من شعور الفرد بالعزلة وبالغ في احساسه بقلة حيلته وضعف شأنه ادركنا سرا آخر من اسرار هذا القلق المسيطر على نفس المثقفين في عصرنا هذا .

---

(1) جولة في العالم الاشتراكي ص ٩٩ ، ١٠٠

مع ان عاملا ثالثا يضيفه الدوس هكسلي في جملة هذه العوامل التي خلقت ازمة الانسان المعاصر الا وهو زيادة سكان العالم زيادة مفاجئة ، يقول : « لقد كان سكان القرن الاول الميلادى يقدرون بمائتين وخمسين مليونا ، ثم ضعف هذا العدد فى ستة عشر قرنا ، على حين ان عدد السكان اليوم ـ وهو ثلاثة آلاف مليون نسمة ـ يقدر له ان يتضاعف فى اربعين عاما فقط ، وترتب على هذا التفجر البشرى نمو فظيع فى كبريات المدن وكان من نتيجة ذلك ان ملايين من اطفالنا لا يعلمون شيئا عن الطبيعة : لا يعرفون كيف يكون القمح فى حقوله ولا كيف تكون شجرة الفاكهة ، بل ان ملايين لم يروا فى حياتهم بقرة الا فى الصورة .

فما النتائج النفسية لهذا كله ؟ اولا : ـ تضيق دائرة الخبرة بالطبيعة ضيقا شديدا ، ثانيا :ـ يفقد الانسان شعوره بالانتماء فيحس بالضياع لانه دائما في زحمة المدن بغير روابط عميقة الجذور ، ولهذا فهو يحس بالعزلة رغم تكاثر الناس من حوله . (١)

على ان كل هذه العوامل التى ذكرنا لم تخلق فى الانسان المعاصر التوتر والقلق والغربة والشعور بالعبث وانعدام الجدوى من الحياة فحسب ، بل خلقت الى جانب ذلك كله عند الانسان الحساس شعورا بضعف العقيدة الدينية ، والافتقار الى الايمان بالله ذلك الايمان الذى لا يغنى عنه شيء . فان حاجة الانسان الى اشباع عاطفته الدينية امر لا ينقطع .

من اجل هذا كله ظهر العبث والغثيان والتمرد واللامعقول والشعور بالغربة والاهتمام بمشكلة الشر . والبحث عن مبرراته واسبابه . على اننا نؤمن بان ازمة الفكر المعاصر هذه لا بد لها ، ان آجلا او عاجلا ، ان تجد على ايدى المفكرين الحلول التى ترد المثقفين من ابناء عصرنا الى سوايهم . وتعيد اليهم ثقتهم بالحياة ، وايمانهم بالله وتمسكهم بالخير وحبهم للانسان .

* * *

(١) فلسفة وفن ص ٢٦٨

أهم المراجع

(١) البير كامي

* الغثيان ترجمة سالم نصار — بيروت

(٢) ايريس مردوخ

* سارتر المفكر العقلي الرومانسي ترجمة شاكر النابلسي — دار الفكر القاهرة

(٣) جان بول سارتر

ا) الوجودية فلسفة انسانية ـ ترجمة حنا دميان — بيروت ١٩٥٩

ب) ما الادب ـ ترجمة الدكتور محمد غنيمي هلال — القاهرة ١٩٦٨

جـ) الغثيان ـ ترجمة الدكتور سهيل ادريس — بيروت ١٩٦٢

د) مسرحيات سارتر ـ ترجمة الدكتور سهيل ادريس — بيروت

(٤) جان فال

* الفلسفة الوجودية ـ ترجمة تيسير شيخ الارض — بيروت ١٩٥٨

(٥) دريني خشبة

* اشهر المذاهب المسرحية ـ — القاهرة

(٦) روبير دى لوبيه

* كامى والتمرد ـ ترجمة الدكتور سهيل ادريس — بيروت

(٧) د . زكي نجيب محمود

* فلسفة وفن — القاهرة ١٩٦٣

(٨) د . لطفي فام

* المسرح الفرنسي المعاصر — القاهرة ١٩٦٤

(٩) د . محمد غنيمي هلال

* المدخل الى النقد الادبي الحديث — القاهرة ١٩٦٢

(١٠) د . محمد مصطفى بدوى

* الغريب (عرض ونقد) فصلة من مجلة كلية الآداب
جامعة الاسكندرية المجلد الثاني عشر ١٩٥٨

(١١) د . محمد مندور

* جولة في العالم الاشتراكي القاهرة ١٩٥٧

(١٢) Colin Wilson
The Outsider London 1956

* * *

حازم الببلاوي

التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث

وجهة نظر اقتصادي

تمهيد :

ان موضوع التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث موضوع واسع ومتشعب الاطراف ، ولايمكن الاحاطة به في مقال واحد او من جانب متخصص في فرع واحد . وكذلك فان حديثنا فيه هو بالضرورة حديث قاصر ، والامر يستدعي مساهمات اخرى من جانب متخصصين في فروع اخرى . وهذا المقال ليس في حقيقته سوى مقدمة ودعوة لمزيد من التامل في هذا الموضوع الحيوي .

كثر الحديث هذه الايام عن « المجتمع التكنولوجي الحديث » او عن « المجتمع الصناعي الحديث » او عن « مجتمع الاستهلاك » (١) وكلها عبارات تستخدم الآن للدلالة على الاحساس العام باننا بدانا تدخل مرحلة جديدة تمتاز عن سابقتها في كثير او قليل ، وتحتاج في جميع الاحوال الى مزيد من التامل والمعرفة .

وقبل ان نبدا في محاولة التعريف بهذا المجتمع الجديد وخصائصه ، فاننا ننبه الى امر هام وهو ان التاريخ مستمر لا انقطاع فيه ، واننا نستطيع ان نجد بذور هذا « المجتمع الحديث » منذ وقت

● الدكتور حازم الببلاوي مدرس الاقتصاد السياسي بجامعتي الكويت والاسكندرية له كتب وبحوث علمية منشورة باللغتين العربية والفرنسية .

(١) انظر على سبيل المثال :

J. Kenneth Gabbraith, **The New Industrial State**, Hamish Hamilton, London 1967 ;

R. Arron, Dix- Huit Lecons sur la Societe Industrielle, Paris, Idee, 1961

وانظر ايضا ، حازم الببلاوي ، مجتمع الاستهلاك ، على ضوء احداث مايو ١٩٦٨ في فرنسا ، القاهرة ، ملحق الاهرام الاقتصادي ـ اكتوبر سنة ١٩٦٨ .

طويل . كذلك فانما نتصور انه «المجتمع الحديث» لا زال يحمل آثارا وبقايا كثيرة من مخلفات الماضي وبدرجات متفاوتة . ولذلك فاذا تحدثنا عن خصائص هذا « المجتمع الحديث » فيجب الا ننسى انه لا توجد صورة نقية لهذا المجتمع وان « الواقع » هو عبارة عن خليط من عناصر كثيرة بعضها متنافر وبعضها متناسق . ولذلك فان ما سنتكلم عنه هو في الواقع عبارة عن طراز نظري Type وصورة نقية من « الواقع » ، او عبارة عن نموذج او تصور Concept لهذا المجتمع ، رغم انه لا يوجد في الواقع بهذا النقاء . فالمجتمع المعاصر هو خليط من خصائص هذا المجتمع الجديد، ومن آثار وبقايا صور المجتمعات السابقة، ولا تخفى اهمية هذه الآثار والبقايا في التأثير على سلوك الافراد والجماعات ، ولو كانت تعبيرا عن اوضاع هي سبيل الانتهاء . وهذا الاسلوب في تحليل خصائص المجتمع الحديث، رغم ما يتضمنه من تهذيب او تشويه للواقع، هو الاسلوب الوحيد الذي يسمح لنا بادراك خصائص هذا « المجتمع الحديث » والنتائج التي يمكن ترتيبها عليه . وقد كان هذا الاسلوب ناجحا في جميع المحاولات التي بذلت لمعرفة تطور الجماعات وخصائصها وقد اتبعه Max Weber ، كما ان تجريد ماركس لا يخرج عن هذا الاسلوب

ونشير اولا الى ان تسمية هذا « المجتمع الحديث» بالمجتمع « التكنولوجي » انما هي اشارة الى الاهمية الكبرى التي تحتلها التكنولوجيا الحديثة وتطورها واثر ذلك على طبيعة وخصائص المجتمع الحديث . واذا كان تاريخ الانسان هو في الواقع تاريخ تطور ادوات الانسان ، او هو تاريخ التكنولوجيا بالمعنى الواسع (١) ، فان التكنولوجيا الحديثة قد اخذت طابعا جديدا تميز بوجه خاص في سرعة التطور وخطورته واعتماده على العلم والمعرفة والبحث وليس على مجرد التجريب والخبرة .

وهذا المجتمع الحديث يمثل في الواقع مرحلة جديدة من مراحل الثورة الصناعية . فالسائد هو ان الثورة الصناعية بدأت في انجلترا ثم في غرب اوروبا في النصف الاخير من القرن الثامن عشر . ولعل الحقيقة ان هذه ليست الثورة الصناعية الاولى ، ولكنها الثورة الثانية . فالثورة الصناعية الاولى تمت في القرن السادس عشر في انجلترا وفي اجزاء كثيرة من اوروبا ، وقد اخذت صورة الثورة الزراعية في انجلترا بالقضاء على الحقول المفتوحة Open Fields ، وظهور طبقة الكادحين ، وقيام صناعات كثيرة في جنوب المانيا وفرنسا وفي انجلترا . وهذه الثورة الصناعية الاولى هي التي مهدت للثورة الصناعية الثانية في القرن الثامن عشر وعصر اكتشاف البخار (٢) . ولعل مجتمع اليوم الحديث يمثل الثورة الصناعية الثالثة ؛ وهكذا نستطيع ان نلمح ان المجتمع التكنولوجي الحديث انما هو مرحلة من تطور بدأ منذ وقت طويل وان لم تظهر خصائصه على نحو واضح الا في ايامنا هذه وفي اجزاء بسيطة من المعمورة في مقدمتها الولايات المتحدة الامريكية وبدرجة اقل في اوروبا .

والتطور الذي لحق التكنولوجيا الحديثة من الخطورة والاهمية ، بحيث اننا نستطيع القول بان طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه ، والقيم التي تسيطر على سلوكنا ، والحاجات التي تسعى

---

(١) انظر على سبيل المثال تاريخ العالم « الطبعة الفرنسية » cf U.N.E.S.C.O. Histoire Universelle de L'Humanite, Vol. I, Prevhistoire, Paris, Robert Laffont, 1968.

(٢) cf NEF, la civilisation industrielle, Paris, Armant Colin, 1954.

لاشباعها .. الخ قد تأثرت بشكل مباشر بهذه الثورة التكنولوجية الحديثة ، ونود ان نشير هنا الى أن الماركسية قد فتحت طريقا خصبا لدراسة تطور المجتمعات بربط هذا التطور بالتطور الذى لحق أدوات الانتاج ولكن الماركسية ذاتهاقد عاقت دون الوصول الى نهاية هذا المنطق ، وكانت من أسباب تأخر الاهتمام بخصائص المجتمع التكنولوجي الحديث ، وذلك لانها ركزت بوجه خاص على نظام الملكية ، بتاكيدها ان تطور ادوات الانتاج يؤدى الى تطور مقابل فى شكل الملكية :

ملكية خاصة أو ملكية عامة . ولكن هذا ليس الا جانبا فقط من آثار تطور التكنولوجيا . وهناك آثار أخرى على الادارة الاقتصادية بصفة عامة قد لا ترتبط بالملكية القانونية . ومن هنا وقفت الماركسية عند حد التمييز بين الدول الراسمالية والدول الاشتراكية . وسوف نرى ان تطور التكنولوجيا قد ادى الى ظهور نوع من التماثل ان لم يكن من التشابه بين الدول الراسمالية والدول الاشتراكية التى قطعت اشواطا كبيرة فى مجال التقدم التكنولوجي . وهكذا فاننا نعتقد أن دراسة خصائص المجتمع التكنولوجي الحديث تجاوز فكرة الملكية القانونية .

ونود الآن ان نتعرض لاهم خصائص المجتمع الصناعي الحديث او التكنولوجي الحديث . ونلاحظ أن بعض هذه الخصائص ليست حديثة ، بل اننا نعرفها منذ مدة ـ على الاقل منذ الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر ـ والجديد فى الواقع هو فى مدى تأكد هذه الخصائص من ناحية وفى توافرها مجتمعة وليست منفردة من ناحية اخرى .

الحساب الاقتصادى :

لعل أهم ما يميز المجتمع الصناعي عن المجتمعات السابقة هو التغير المستمر ، التغير فى وسائل الانتاج وما يترتب على ذلك من تغير مستمر فى الاذواق وفى الكفاءة الفنية لعناصر الانتاج .. الخ . فالمجتمعات السابقة كان يسودها نوع من الثبات والاستقرار النسبي بحيث ان العادة والروتين كانا ينظمان كل شئون الانتاج والتوزيع . الزراعة والرعى والصيد تكاد تخضع لناموس الطبيعة من حيث الدورة الزراعية ومواسم الصيد بحيث تكاد تتكون مجموعة من العادات الثابتة المورولة للقيام بهذه النشاطات . وتتأكد هذه العادات وتنتقل من جيل الى آخر دون تغير يذكر ، ويكاد يحكم الفرد فى مثل هذه الظروف مجموعة من ردود الفعل المشروطة . فلا حاجة هناك الى التفكير المستمر لمواجهة أحداث جديدة ، وانما لكل حدث طريقة مواجهته ، وهى طريقة أثبتت كفاءتها خلال أجيال متعاقبة . وفى مثل هذه الظروف لا تقوم اية حاجة الى الحساب الاقتصادى والتخطيط والتنبؤ . فالعادات والتقاليد كفيلة بذلك . وليس الحال كذلك فى المجتمع الصناعي .

ان تاريخ الثورة الصناعية كما هو معروف مرتبط بنشاة الراسمالية ولا يمكن التاريخ لاحدهما دون الآخر . وقد قامت الراسمالية الاولى ـ المعروفة باسم الراسمالية التجارية ـ على انقاض النظام الاقطاعي وظهور اوجه جديدة من النشاطات فى مقدمتها التجارة ثم الصناعة . وقد ارتبط ذلك بعالم جديد تسوده المخاطر وعدم الاستقرار . وعرف المنظم Entrepreneur ـ وهو عماد النظام الاقتصادى فى ذلك الوقت بانه الشخص الذى يتحمل المخاطر ويقبلها فى سبيل الانتاج وبذلك دخل عنصر التنبؤ والحساب كعنصر اساسي فى الحياة الاقتصادية . وظهرت النظرية الاقتصادية كمحاولة لبيان افضل الطرق للاختيار بين الامكانيات المتاحة ، Problem of Choice . وظهرت فكرة الرشادة الاقتصادية Economic Rationality ومن ذلك كله نجد أن الحساب والتفضيل بين مختلف الامكانيات المتاحة اصبح امرا ضروريا . فعلمتنا

النظرية الاقتصادية سلوك المستهلك الرشيد وكيف يحاول ان يستخدم دخله المحدود للحصول على أكبر قدر ممكن من الاشباع باختيار السلع التي تحقق له ذلك وتحديد الكميات المناسبة من كل منها . كذلك على المستهلك ان يختار بين الاستهلاك الحالي وبين الاستهلاك المستقبل (الادخار) مراعيا في ذلك ـ قدر الامكان ـ تحقيق أكبر قدر من الاشباع . ونفس الامر نجده عند المنتج ، وربما بشكل اوضح ، فنظرية المشروع تبين لنا كيف يستطيع المنتج ان يتخذ قراراته المتعلقة بالانتاج لتحقيق اكبر قدر ممكن من الربح ، او اقل خسارة ، هناك اختيار المنتج لوسيلة الانتاج المناسبة ، اذ ان انتاج السلعة مع تقدم الفن التكنولوجي قد اصبح ممكنا بعدة وسائل . ثم عليه أن يختار الكمية المناسبة التي يمكن ان ينتجها . وهو أيضا يتخذ قرارات متعلقة بالمستقبل فيما يتعلق بالاستثمارات والاختيار بين وجوه الاستثمارات الممكنة . وفي كل ذلك نجد ان الحساب الاقتصادي قد اصبح جزءا من حياة المجتمع ، ولم تعد العادة والتقاليد كافيين للاستمرار في الانتاج ، بل ربما اصبح الخروج على هذه العادات والتقاليد هو ما يكفل التقدم المستمر . ومن هنا نستطيع ان نفهم كيف ان كثيرين من الاقتصاديين يعرفون المنظم ودوره في الحياة الاقتصادية بانه ذلك الفرد القادر على التجديد والابتكار Innovation (1) في مجال الانتاج والفن الانتاجي .

وسوف نرى ان هذا الحساب الاقتصادي قد اتسع نطاقه بحيث يكاد يشمل الاقتصاد في مجموعه في شكل سياسات اقتصادية اجمالية تتدخل بها الدول لتحقيق اهدافها الاقتصادية ، وفي شكل خطط اقتصادية تضعها بوجه خاص المجتمعات الصناعية الاشتراكية . وسوف نشير الى ان هناك نوعا من التقارب في هذا الحساب الاقتصادي الاجمالي .

الثورة الصناعية نشأت كما سبق ان رأينا مع الرأسمالية التجارية ، وتطورت مع الرأسمالية الصناعية حتى أوائل القرن العشرين . ومنذ ثورة ١٩١٧ الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي ونحن نعاصر اتجاها جديدا للمجتمع الصناعي في الدول الاشتراكية ، ولذلك يمكن القول بأن للحساب الاقتصادي للمجتمعات الصناعية الآن صورتين الآن : الصورة الرأسمالية والصورة الاشتراكية . وليس الغرض مما سنعرضه الآن هو اهمال الفروق بين النظامين ، ولكن التركيز بوجه خاص على اوجه الشبه المتعلقة بطبيعة المجتمع الصناعي وبخاصة فيما يتعلق هنا بالحساب الاقتصادي

كانت النظرية السائدة ـ وربما كان الواقع في القرن التاسع عشر ـ تعتبر المنافسة الكاملة هي الصورة الطبيعية للمجتمع الصناعي . وقد علمتنا جميع كتب مبادىء الاقتصاد ان المنافسة الكاملة تتميز بعدة خصائص تجعل من كل فرد (مستهلكا كان أم منتجا) ذرة في محيط ، غير قادر على التأثير في الاثمان السائدة في السوق ومن ثم في قرارات غيره من الأفراد . ويحدث التأثير نتيجة لمجموع أفعال هؤلاء الافراد مجتمعين . ولذلك فان ادارة الاقتصاد القومي تتم وفقا لما يمكن أن يسمى « باللامركزية الاقتصادية » حيث لا توجد سلطة أو فرد قادر على التأثير وحده على الأوضاع الاقتصادية . فالمنافسة الكاملة كما تعرض في كتب مبادىء الاقتصاد تفترض وجود عدد كبير من المستهلكين وعدد كبير من المنتجين وبحيث ان كل مستهلك أو منتج على حدة ليس له اى وزن على السوق في مجموعه . فاذا قرر المستهلك او المنتج زيادة او انقاص استهلاكه او انتاجه فان السوق لن تشعر بهذا الاثر ، وينتج التأثير فقط من مجموع افعال المستهلكين والمنتجين . ولذلك

(1) F. J. Schumpeter, The Theory of Economic Development, Harvard University Press, 1949.

وصف بعض الاقتصاديين(١) حالة الاقتصاد في هذه الصورة بأنها تتضمن ذرية 'atomicite للاقتصاد ، بمعنى انه يتكون من ذرات صغيرة . ويضيف الاقتصاديون عادة بعض الشروط الفنية التي تضمن توافر المنافسة الكاملة وعدم استطاعة أي فرد منفرد التأثير على السوق ، مثل توافر العلم بأحوال السوق ، والتجانس التام للسلعة وعدم وجود عقبات أمام الصناعة ـ وهي شروط الغرض منها الحيلولة دون تمكن اى فرد من التأثير على الاقتصاد .

وفي مثل هذه الظروف فان الادارة الاقتصادية للموارد تتم نتيجة لمجموع قرارات الافراد كما سبق ان اشرنا وبذلك تعتبر مظهرا من مظاهر اللامركزية الاقتصادية . فالمستهلك مزودا بمعرفة عن حاجاته الشخصية وترتيب افضلياته ودخله ، ينزل الى السوق ويطلب كميات مختلفة من السلع اذا سادت أثمان مختلفة لها . ومن مجموع طلبات المستهلكين الفردية يتحدد الطلب الكلي . وبالمثل فان كل منتج مزودا بمعرفة عن امكانياته الفنية وبرغبته في الحصول على أقصى ربح ممكن ينزل الى السوق ويعرض كميات مختلفة من السلعة اذا سادت اثمان مختلفة لها . ومن مجموع عرض المنتجين يتكون العرض الكلي ويسود الثمن في السوق الذي يسوى بين هذا العرض الكلي والطلب الكلي . وهكذا نرى ان ادارة الموارد الاقتصادية وتوزيعها قد تمت دون تدخل ارادة مركزية واعية ، وانما نتيجة لمجموع الارادات الفردية . وقد رأى آدم سميث ان هذا الوضع يحقق المصلحة العامة نتيجة سعى الافراد لتحقيق مصالحهم الفردية الخاصة وكأن هناك يدا خفية Invisible Hand تحقق هذا التوافق .

وقد كان من الطبيعي في مثل هذه الظروف ان تكون السياسة الاقتصادية المثلى للحكومات هي الامتناع بقدر الامكان عن التدخل في الحياة الاقتصادية وترك هذه الأمور للأفراد طالما ان الصالح الخاص قادر على تحقيق المصلحة العامة بأحسن الطرق . ولكن هذه الأوضاع لم تستمر طويلا ذلك ان تطورا هاما قد لحق المجتمعات الصناعية ، بحيث اصبحت السياسة الاقتصادية للدولة ضرورة لا يمكن التجاوز عنها لتمكين هذه المجتمعات من استمرار نموها دون عقبات شديدة . وبذلك امتد مجال الحساب الاقتصادي من الوحدات الاقتصادية المنفردة الى حساب اجمالي يتضمن الاقتصاد القومي في مجموعه ، وبحيث تتخذ السياسات الملائمة لتوقعات المستقبل بالنسبة للاقتصاد القومي في مجموعه . وبطبيعة الاحوال فان هذه الصورة من التدخل الاقتصادي الشامل في الحياة الاقتصادية تجد أكمل تطبيق لها في الدول الاشتراكية ، حيث تضع الدولة خطة عامة للاقتصاد القومي . ولكننا سوف نشير الى ان تطورا مقابلا ، وان كان بدرجة اقل طبعا ، قد لحق الدول الصناعية الراسمالية حيث اصبح التدخل ضروريا ، وحيث لم تعد سياسة الحرية الاقتصادية مقبولة على اطلاقها .

ان المنافسة الكاملة كما صورتها النظرية الاقتصادية لم تخرج من حيز هذه النظرية وقاعات البحث في القرن العشرين ، أما الواقع فقد عرف صورا اخرى للأسواق بعيدة عن هذا الوضع . ولذلك فان نتائج هذه النظرية في ضرورة الاعتماد على الحرية الاقتصادية لم تعد صالحة تماما . وسوف نتعرض فيما بعد لتطور هذه الأسواق . على ان ما يعنينا الآن هو ان سياسة عدم التدخل قد قبرت تماما مع الثلث الأول

---

(١) انظر على سبيل المثال

J. Marchal, **Cours D ' Economic Politique,** Librairie de Medicis, 2 em edition, Paris 1957 .

لهذا القرن . فالأزمة العالمية الشهيرة في الثلاثينيات قد اثبتت عقم السياسات الاقتصادية القائمة على الاعتماد على الأفراد وحدهم دون تدخل الدولة . وجاءت أفكار كينز (1) في ذلك الوقت لتبين ان الاثمان والنفقات تتمتع بشيء كبير من الجمود ، ولذلك فانه لا يمكن الاعتماد على تغيراتهـا وحدها لاعادة التوازن . وقد نشأت في ذلك الوقت حالة من البطالة الضخمة بشكل لم يسبق له مثيل ، ولم تنجح اية سياسات للاجور للقضاء عليها . واوضح كينز ان الامر متعلق في الواقع بعدم كفاية الطلب الفعلي في الاقتصاد ، مما ادى الى انخفاض الدخل القومي وتحقيق تـوازن الاقتصاد عند مستوى منخفض من العمالة ، مما ادى الى ظهور هذه البطالة. ولذلك فان تدخل السلطات العامة بالقيام بسياسات انفاقية ، الغرض منها زيادة القوة الشرائية والطلب الفعلي هو الاجراء الوحيد القادر على زيادة الدخل القومي الى مستوى يسمح بامتصاص هذه البطالة . وبالفعل فان الدول التي استطاعت ان تخفف من حدة البطالة في ذلك الوقت هي الدول التـي اتبعت عمدا او بالصدفة سياسة انفاق تدخلية ، الغرض منها زيادة القوة الشرائية في يد الافراد . وقد حدث ذلك في المانيا النازية مـع سياسة التسليح والانفاق لشاخت ، كما حدث امر مشابه في الولايات المتحدة الامريكية مع سياسة الانعاش الاقتصادي للرئيس روزفلت .

ومنذ كتابات كينز قبل الحرب العالمية الثانية اتضح ان المجتمع الصناعي قد وصل الـى مرحلة تستدعي التدخل المستمر من الدولة في الحياة الاقتصادية بغرض تحقيـق الاستقرار الاقتصادي والقضاء على البطالة . وقد ذهب بعض الاقتصاديين (2) الى القول بأن هناك ركودا طويل المدى لا يمكن التخلص منه دون سياسة اقتصادية تدخلية مستمرة لحماية الطلب الفعلي عند المستوى المطلوب .

وبعد الحرب العالمية الثانية استكملت افكار كينز من ناحيتين . فمن ناحية ظهرت مشاكل التضخم وارتفاع الاسعار ، ولم يعد تدخل الدولة لازما فقط لتوفير طلب فعلي كاف عند ظهور البطالة ، وانما ظهرت مشاكل زيادة هذا الطلب الفعلي ، وضرورة العمل على ضغطه عند ظهور التضخم . وبذلك وجب تدخل الدولة لتحقيق الاستقرار الاقتصادي دون بطالة ودون تضخم مبالغ فيـه .

كذلك ظهرت اهمية السياسة الاقتصادية في المدة المتوسطة والطويلة ، وليس فقط في المـدة القصيرة . فلم تعد السياسة الاقتصادية للدولة تقتصر على تحقيق الاستقرار الاقتصـادي في المدة القصيرة وانما ظهرت مشاكل النمو الاقتصادي في المدة المتوسطة والطويلة . وقد ارتبط ذلك في اول الامر بمشاكل اعادة تعمير دول اوروبا ، ثم اصبح جـزءا مـن السياسات الاقتصاديـة العمل على توفير قدر معقول من النمو الاقتصادي . واصبح من المعتاد بعد ذلك ان ترى خططـا اقتصادية في فرنسا وهولندة وانجلترا وغيرها من الدول الصناعية المتقدمة .

وفي نفس الوقت الذي ظهرت فيه الحاجة الى ضرورة التدخل الاقتصادي في المجتمعـات الصناعية المتقدمة وضرورة وضع سياسات اقتصادية اجمالية ، نجد ان الدول الصناعية التي تتبع الاسلوب الاشتراكي وفي مقدمتها الاتحاد السوفياتي قد تبنت منـذ ١٩٢٩ الخطط الخمسيـة للاقتصاد القومي . وهذه الخطط تتضمن تحديدا للاهداف التي ينبغي للاقتصاد الوصول اليها

(1) CF. J. M. Keynes, **The General Theory of Employment, Interest and Money**, Macmillan, London, 1936,

(2) CF. A. Hansen, **Monetary Theory and Fiscal Policy**, McGraw-Hill, 1949.

وبيان الوسائل الكفيلة بتحقيقها ، وغني عن البيان أن الخطة تعتبر الصورة الاساسية لتطبيق الحساب الاقتصادي الاجمالي على نطاق الدولة .

وبطبيعة الحال ليس من السهل القول بأن التخطيط الاشتراكي(١) والسياسات الاقتصادية الاجمالية للدول الرأسمالية نتيجة لأفكار كينز ومن بعده ـ ليس من السهل القول بأنهما متشابهان فأوجه الخلاف كثيرة ومتنوعة . ولكن ما أردنا أن نوجه النظر اليه هنا هو أن الحساب الاقتصادي قد اتسع نطاقه في المجتمعات الصناعية ، ولم يعد قاصرا على الفرد ، وانما جاوز ذلك الى الحساب الاجمالي للاقتصاد في مجموعه ، وان كانت درجة هذا التدخل ومداه تختلف بسبب طبيعة النظام الاجمالي القائم . وبالرغم من الفروق الضخمة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، فاننا نلمح الآن اتجاها لتخفيف هذه الفروق ، كما سيتضح عندما نتعرض للعلاقة بين التخطيط والسوق من المجتمعات الصناعية .

اهمية المشروع الصناعي الكبير :

نشأ المشروع الصناعي كوحدة للانتاج مع نشأة النظام الرأسمالي وتطور معه ، والواقع أن نشأة هذا المشروع لم تظهر فجأة وانما نتيجة لتطور طويل من الصناعات المنزلية الى الصناعات اليدوية ، حتى أخذ شكله الحالي . وقد أحدث هذا التطور في وحدة الانتاج الاساسية آثارا بعيدة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة ، فمن ناحية انفصل العمل من الأسرة ، مما كان له أبعد الآثار في طبيعة العلاقات الاجتماعية . كما أدى تركيز عدد هائل من العمال في مكان واحد وفي ظروف متشابهة الى نشوء الوعي الطبقي بين العمال كما كان له آثار أيضا على ظروف الحياة في المدن الصناعية المكتظة بالسكان وغير ذلك كثير .

على أن المشروع الصناعي لم يعد مظهرا من مظاهر النظام الرأسمالي وحده ، بل جاوز ذلك ليصبح وحدة الانتاج الرئيسية في كل المجتمعات الصناعية الحديثة . فالدول التي أخذت بالنظام الاشتراكي ـ وهي تضع نصب أعينها تحقيق أكبر معدل للنمو الاقتصادي على ما سنرى ـ قد وجهت أكبر الاهتمام الى الصناعة وبوجه خاص الصناعات الثقيلة ـ حتى كاد البعض يتصور أن أسلوب النمو الاشتراكي يختلف عن أسلوب النمو الرأسمالي في الاهتمام الزائد بالصناعات الثقيلة . (وأيا ما كان الأمر فان الخلاف بين تحقيق التنمية عن طريق الصناعات الثقيلة أو من طريق الصناعات الخفيفة لم تعد الآن مشكلة مذهبية بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي) والصناعات الثقيلة تحتاج أكثر من غيرها الى تراكم رأس المال والى التقدم الانتاجي . ولذلك فان أهمية المشروعات الصناعية الكبرى لم تقل في النظام الاشتراكي عنها في النظام الرأسمالي . ونريد أن نلقي نظرة على طبيعة هذه المشروعات الصناعية والتطور الذي لحقها وأثر ذلك على تحديد خصائص المجتمع التكنولوجي الحديث أيا كان نظامه الاقتصادي .

هناك أولا ظاهرة أساسية وهي اتجاه المشروعات الصناعية نحو التركز . وقد تنبأ ماركس في القرن الماضي بأن طبيعة النظام الرأسمالي تؤدي بالضرورة الى تركز المشروعات الصناعية في عدد قليل من الاحتكارات الكبرى ، وقد رأى في ذلك ما يساعد على زيادة التناقضات في هذا النظام . اذ أنه يؤدي الى زيادة عدد الطبقة العاملة والى القضاء على أصحاب الحرف والمشروعات الصغيرة مما سيقوي التناقض الطبقي . كما رأى أنه من ناحية أخرى فان هذا التركز سيؤدي الى انخفاض معدل الارباح ومن ثم اتجاه النظام الرأسمالي الى مرحلة من الركود .

---

(١) انظر ـ أحمد جامع، الاقتصاد الاشتراكي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

وقد صحت نبوءة ماركس فيما يتعلق باتجاه النظام الراسمالي الى التركز ، ولكن بقية الاثار لم تتحقق ، او على الاقل لم تتحقق على النحو الذى ذكره ماركس . كما لوحظ ان الاتجاه نحو التركز في المشروعات الصناعية الكبرى ليس ظاهرة خاصة بالنظام الراسمالي وحده ، وانما هو ظاهرة عامة في كافة المجتمعات الصناعية المتقدمة، سواء أكانت اشتراكية ام راسمالية . والواقع ان التنبؤ بأن النظام الراسمالي سوف يتجه بالضرورة الى حالة من الركود Stationary State ينخفض فيها معدل الارباح بحيث لا تقوم اية استثمارات جديدة ولا تحقق اى نوع من التقدم الاقتصادى ـ الواقع أن هذا النوع من التفكير لم يبتدعه ماركس كلية ، وانما كان قاسما مشتركا بين جميع الاقتصاديين الانجليز في القرن التاسع عشر، مما ادى الى تسميتهم بالمدرسة التشاؤمية . فهؤلاء جميعا كانوا يعتقدون في صحة آراء مالتس في السكان ، وخاصة قوله بان عدد السكان يزيد بنسبة اكبر من زيادة الموارد الزراعية ، وقد كان هؤلاء الاقتصاديون ـ وبوجه خاص ريكاردو الذى اثر في جميع اجيال الاقتصاديين اللاحقين ـ ضحية المبالغة في خطورة ظاهرة تناقص الغلة في الزراعة . فالمجتمع الراسمالي عندهم سيستمر في النمو مع زيادة تراكم راس المال ، ولكن هذا التراكم لن يستمر الى النهاية نظرا لان ظاهرة تناقص الغلة من شأنها ان تؤدى الى انخفاض معدل الارباح باستمرار وبذلك نصل الى مرحلة الركود التى ينعدم فيها تراكم راس المال لانخفاض معدل الارباح وحيث يحصل الافراد على اجور تكفي لحد الكفاف . وقد اخذ ماركس هذه الصورة مع تعديل في اسباب الركود كنتيجة لتركز المشروعات وارتباطها بما يسمى بزيادة الكثافة العضوية لراس المال الثابت . فعند ماركس ينقسم راس المال الى متغير وثابت . وراس المال المتغير يقابل، بوجه عام ، ما يخصص لاجور العمال هو وحده القادر على خلق فائض القيمة . وراس المال الثابت هو ما يقابل ، بصفة عامة ، ما يخصص للمواد الاولية والآلات وغير ذلك (وهذا التعريف يقابل تعريف راس المال الثابت والمتداول في الاصطلاح الحديث) . ويرى ماركس ان هناك اتجاها عاما نحو زيادة نسبة راس المال الثابت الى راس المال المتغير ، ونظرا لان فائض القيمة ينتج عن راس المال المتغير وحده فان معدل الارباح سيتجه بالضرورة الى الانخفاض مما سيؤدى الى حالة الركود المتقدمة .

والحقيقة ان النبوءات المتشائمة بالنسبة الى تركز المشروعات الصناعية قد اهملت علاقة هذا التركز بزيادة الكفاءة الانتاجية ، وما يستدعيه الفن الانتاجي الحديث من ضرورة تركز المشروعات في عدد محدود من المشروعات الكبرى . فتركز المشروعات ليس سببه الوحيد طبيعة النظام الراسمالي،وانما هو ضرورة فنية يقتضيها الانتاج في المجتمع التكنولوجي الحديث وتتطلبها خصائص هذه التكنولوجيا الحديثة .

وأهم ما يميز التكنولوجيا الحديثة هو حاجتها الى مشروعات كبيرة نسبيا واحيانا كبيرة جدا ، وذلك حتى يمكن استنفاد جميع المزايا الفنية . وقد تحدث الاقتصاديون منذ زمن بعيد عما اسموه بمزايا الانتاج الكبير Economies of Scale او مزايا الحجم الكبير . فزيادة حجم المشروع تؤدى الى زيادة في الانتاج اكبر من الزيادة النسبية في عناصر الانتاج المستخدمة ، فمضاعفة حجم المشروع يؤدى الى زيادة في الانتاج اكبر من الضعف . والسبب في ذلك هو ان المشروع الكبير يستطيع الافادة من مزايا لا تقبل بذاتها الانقسام ، ومن ثم يحرم منها المشروع الصغير . وهذه المزايا عديدة ، مزايا في الادارة ،مزايا في الفن الانتاجي باستخدام نوع من الآلات أو من الطاقة الذى لا يقبل التجزئة ، مزايا في الحصول على انواع من العمل الماهر ،

امكانيات أكبر فى دراسة حاجات السوق .. الخ. وقد اطالت كتب مبادىء الاقتصاد فى تعداد هذه المزايا وانواعها . على انه يبدو أن العامل الحاسم فى العصر الحديث بالنسبة للمشروعات الصناعية الكبرى هو « الابحاث » وهذه الابحاث تتطلب فى العصر الحديث امكانيات مالية ضخمة لا يمكن ان تتوافر للمشروعات الصغيرة . ولذلك يكاد يكون التقدم التكنولوجي الضخم محدودا بالصناعات التى يتركز فيها الانتاج . ولكن تتضح هذه الصورة بشكل اكبر فسوف نشير الى المقصود بعدم القابلية للانقسام والتجزئة واثر ذلك على مزايا الانتاج الكبير ، ثم نرى مدى امكان تجزئة الابحاث حتى تفيد منها المشروعات الصغيرة .

حققت العلوم الطبيعية تقدما هائلا لادخال فكرة المتناهى فى الصغر infinitesimale وما ترتب عليها من دراسة معدل التغيير الذى يلحق احد المتغيرات نتيجة لتغيير متناه فى الصغر لمتغير آخر . وقد ادت هذه الأفكار بليبنز ونيوتن فى القرن السابع عشر الى اكتشاف قواعد التحليل الرياضي (التفاضل والتكامل) وما ترتب على ذلك من نتائج هامة فى جميع العلوم الطبيعية التى لا تزال تجنى ثمارها حتى الان فى مجال التطبيق . وهذه الفكرة تفترض القابلية للانقسام والتجزئة بما يسمح باخذ تغيير صغير جدا (متناه فى الصغر حتى يقترب من الصفر) .

هذه الفكرة نفسها عرفها الاقتصاد متاخرا قرنين من الزمان عندما قام ثلاثة من الاقتصاديين منفردين وفى اماكن مختلفة ، بتقديم اساس التحليل الحدي Marginal analysis (كارل منجر فى النمسا ، ليون فالراس فى سويسرا ، ستانلى جيفونز فى انجلترا) حوالى ١٨٧٠ . وتقوم هذه النظرية الحدية على دراسة ماذا يحدث فى أحد المتغيرات اذا حدث تغير طفيف جدا فى أحد المتغيرات الاخرى (يكاد يقترب من الصفر) . ومن الواضح ان صلة القرابة قوية بين هذا التحليل الحدي فى الاقتصاد والتحليل الرياضي فى العلوم الطبيعية . وقد قدم هذا التحليل الحدي نتائج باهرة فى الاقتصاد الى جانب انه يساعد على اثارة عرض النظريات الاقتصادية . ولكن هذا التحليل الحدي يفترض ايضا القابلية للتجزئة وللانقسام ، او بعبارة اكثر فنية يفترض ان دوال الاقتصاد دوال مستمرة Continuous Functions والحقيقة ان الاقتصاد يعرف كثيرا من الحالات التى لا يصدق فيها ذلك ، وحيث يكون الاصل انقطاع وعدم اتصال هذا الدوال Discon.i.uity . ولبيان فكرة الاستمرار والانقطاع فى مجال الفن الانتاجي ـ وهو الذى يهمنا هنا ـ بامثلة توضح هذه التفرقة تشير الى ان النظرية الحدية فى الاقتصاد تفترض ان دوال الفن الانتاجي Production Functions مستمرة . ومعنى ذلك انه اذا كان هناك فن انتاجي معين لانتاج سلعة معينة وان هذا الفن الانتاجي يستخدم نسبة معينة من العمل من نوع معين ومن راس مال من نوع معين ، فانه يمكن دائما افتراض حدوث تغييرات متناهية فى الصغر فى كل من هذا العمل ومن الراسمال . ومعنى ذلك ان هذا العمل وهذا الراسمال قابل الانقسام والتجزئة الى اى درجة تريد . وعلى ذلك فاذا كان هناك مصنع صغير جدا فانه يستطيع ان يفيد من هذا الفن الانتاجي بحصوله على قدر صغير جدا من هذا العمل وقدر صغير من هذا الراسمال ، ولا خطورة لاننا نفترض القابلية للانقسام .

اما القول بان دوال الانتاج غير مستمرة ، فمعنى ذلك انه اذا كان هناك فن انتاجي معين لانتاج سلعة معينة ، وان هذا الفن الانتاجي يستخدم نسبة معينة من العمل من نوع معين ومن راس المال من نوع معين ، فانه لا يمكن افتراض تجزئة هذا العمل او هذا الراسمال كما تريد ، وانما هناك حدود لامكان احداث هذه التجزئة . فقد تكون الالة التى تتضمن نوعا معينا من الكفاءة الانتاجية بحجم معين لا يمكن تجزئتها بالحصول على نفس النوع من الالة بحجم أصغر ، ولعل من ابرز الامثلة على عدم امكان التجزئة : الطاقة الذرية . فمن المعروف أن الطاقة الذرية

تولد طاقة كبيرة جدا ، وحينما تكون بحاجة الى هذه الطاقة الضخمة فانها تكون أرخص من غيرها من انواع الطاقة الأخرى . ولكن هذه الطاقة الذرية لا تنتج الا بأحجام ضخمة بحيث لا يمكن استخدامها الا فى مشروعات ضخمة جدا . فهي لا تقبل التجزئة . فهذه الطاقة قد تكون ارخص من البترول بالنسبة لمشروعات ضخمة جدا مثل ازالة بعض الجبال وتمهيد الأرض او انشاء سفينة تدور حول الارض عدة مرات ، ولكن لن يأتى اليوم ـ على الاقل فى حدود المعقول ـ الذى تستخدم فيه هذه الطاقة لاشعال ولاعة للسجائر . والسبب فى ذلك هو ان الطاقة الذرية غير قابلة للتجزئة فى جميع الاحوال .

وهكذا نرى ان عدم القابلية للتجزئة والانقسام هو السبب فى مزايا الانتاج الكبير الذى يتمكن من الافادة من عناصر لا تقبل بطبيعتها التجزئة ومن لم تحرم منها المشروعات الصغيرة .

وقد سبق ان اشرنا الى ان العناصر التى لا تقبل التجزئة والانقسام كثيرة ، ولكن لعل اهمها فى العصر الحديث هو فى مجال البحث . وهذا السبب هو ما يفسر تفوق المشروعات الكبرى على المشروعات الصغيرة . وهو ايضا يفسر الى حد بعيد المزايا التى تحققها الدول الكبرى بالنسبة للدول الصغيرة بالنظر الى تمتعها بمزايا الانتاج الكبير فى مجال الأبحاث .

لعل اهم ما يميز البحث العلمي فى العصر الحديث ، على ما سنشير اليه ، ان التقدم العلمي لم يعد نتيجة عمل فرد عبقرى بقدر ما هو نتيجة لعمل مجموعة كبيرة من الباحثين فى فروع مختلفة ومتكاملة ، وبحيث يتوافر لهم امكانيات مالية ومعملية ضخمة تمكنهم من اجراء البحوث والتجارب . وهكذا نجد ان البحث هو من اهم المجالات التى تظهر فيها مزايا الانتاج الكبير . فحيثما تتوافر الامكانيات المالية والمعملية يمكن دائما تحقيق نتائج أفضل .

والمشروعات الكبرى فى العصر الحديث لم تعد مجرد وحدات للانتاج ، ولكنها ايضا وحدات للبحث العلمي . وتركز الصناعة يساعد الى حد بعيد على زيادة الامكانيات المخصصة للبحث فى الصناعة . ولذلك نجد ان البحث العلمي لا يقتصر فى الدول الصناعية المتقدمة على الجامعات بل تشارك فيه ايضا الصناعات الكبرى بنصيب كبير . وهذا الامر واضح بالنسبة للولايات المتحدة الامريكية . كذلك تقدم الصناعات الكبرى المنح المالية والعقود الى الجامعات للقيام بأبحاث مشتركة ، كما قد تقوم بعض هذه الصناعات برعاية مراكز الابحاث وبعض الجامعات كما حدث اخيرا بالنسبة للجامعات الاقليمية الحديثة فى انجلترا . وعلى ذلك فان المشروعات الكبرى تحقق مزايا ضخمة لا تعرفها المشروعات الصغيرة فى مقدمتها الأبحاث .

وهكذا نستطيع أن نفهم لماذا حققت معظم الدول الصناعية الكبرى معدلات كبيرة من النمو فى ظل الصناعات المركزة ، فى حين ان النظرية الاقتصادية كانت تدعي ان المنافسة الكاملة وحدها هي الكفيلة بتحقيق التقدم الاقتصادى ، وان اى مظهر من مظاهر الاحتكار (التركز يأخذ غالبا شكل المنافسة الاحتكارية بين عدد قليل من المشروعات) من شانه الاضرار بالكفاءة الاقتصادية . ولعل السبب فى هذا الموقف من النظرية الاقتصادية « التقليدية » هو انها كانت تفترض دائما القابلية المطلقة للانقسام لجميع العناصر ، وان المنافسة من شانها تحقيق الانتاج عند اقل تكلفة (التكلفة الحدية تتساوى مع التكلفة المتوسطة وتعادل الثمن(١) . وهذه النظرية تهمل نتائج التقدم الفنى المتحقق عن طريق الابحاث والافادة من مزايا الانتاج الكبير الناجم عن تركز المشروعات الصناعية . (٢)

---

(١) انظر فى ذلك كتب مبادىء الاقتصاد على سبيل المثال ، احمد ابو اسماعيل ، اصول الاقتصاد ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ .

Cf. K. Galbraith, **American Copitalism**, Boston, Houghton, 1956

وتركز المشروعات الصناعية ليس ظاهرة قاصرة على الدول الرأسمالية ، بل هو ظاهرة فنية نجدها أيضا في الدول الاشتراكية الصناعية المتقدمة . لأن ظاهرة عدم الانقسام والتجزئة بالنسبة لكثير من عناصر الانتاج انما هي من الامور الفنية والتى ترتبط بطبيعة التقدم التكنولوجي بصرف النظر عن شكل الملكية القانونية لعناصر الانتاج . واذا كان من الممكن في الدول الاشتراكية تركيز الابحاث في مؤسسات ومعاهد قومية بحيث تؤدى خدماتها للمشروعات الكبيرة والصغيرة على السواء الا انه من الواضح أن المشروعات الكبرى ستكون اقدر على الافادة من هذه الابحاث لتنوع مشاكلها ولوجود عناصر عالية الكفاءة في ادارتها تمكنها من توجيه الابحاث لصالحها وذلك بعكس المشروعات الصغيرة التى ليس لديها المشاكل ولا القدرة الفنية اللازمة للافادة من هذه الابحاث والتأثير على توجيهها .

كذلك فان جميع أسباب مزايا الانتاج الكبير الاخرى الراجعة الى عدم انقسام العناصر الاخرى كالفن الانتاجي الحديث ، وبعض أنواع الطاقة والادارة العالية ، ودراسة الاسواق .. الخ . تتوافر بصرف النظر عن النظام الاقتصادى ، رأسماليا كان او اشتراكيا .

على انه ينبغى ان يلاحظ ان التقدم الفني والذى ادى الى تركز الصناعات لم يكن متماثلا في جميع الصناعات من ناحية ، وان التركز في الصناعات الاساسية قد اصطحب من ناحية اخرى ، بمزيد من الارتباط والتبعية بين قطاعات الاقتصاد . وقد ترتب على ذلك ان نشأ نوع من الارتباط والتبعية بين قطاعات الانتاج ، وقد تطورت فكرة الارتباط بين قطاعات الانتاج في النظرية الاقتصادية .

فقد بدأ منذ نهاية القرن التاسع عشر الاتجاه نحو النظر الى الاقتصاد القومي باعتباره كلا مترابطا لا يمكن فصل اجزائه ودراستها مستقلة ، فكل جزء يتوقف على ما يتم في الاجزاء الاخرى . وقد ظهر ذلك بوجه خاص في اعمال فالراس في نظريته في التوازن الشامل General equilibrium (1) وبمقتضى هذه النظرية فان تحديد التوازن في سوق سلعة معينة لا يتوقف على ظروف هذه السوق وحدها ، وانما يتوقف أيضا على أثمان جميع السلع الاخرى ، ومن ثم فانه لا يمكن تحديد ثمن التوازن في كل سوق منفصلة كما تتجه نظرية التوازن الجزئي Partial equilibrium وبعبارة أخرى اذا كان التوازن يتحقق عندما يسود الثمن الذى يسوى بين الكمية المطلوبة والكمية المعروضة من السلعة ، واذا كانت الكمية المطلوبة بدورها تتوقف على الثمن (اى انها دالة للثمن) وبالمثل يتوقف الكمية المعروضة على الثمن (اى انها دالة للثمن) ، فان التجديد الذى اتى به فالراس هو انه ذكر ان دالة الطلب على السلعة لا تتوقف على ثمن هذه السلعة فقط وانما أيضا على أثمان السلع الاخرى . وبذلك لا تكون بصدد دالتين للعرض والطلب ومتغير واحد هو الثمن للسلعة محل الدراسة ، وانما يكون هناك عدد كبير من المتغيرات بعدد أثمان السلع الاخرى . ومعنى ذلك اننا نكون بصدد نظام كامل للتوازن ينبغي حله مرة واحدة بايجاد حل آني لنظام من المعادلات الآنية Simultaneous equations لطلب وعرض جميع السلع ، وكل منها تتوقف على متغيرات عديدة هي أثمان السلع الاخرى . ويمكن حل هذا النظام دفعة واحدة لاننا نكون بصدد عدد من المعادلات مساو للمتغيرات . واهمية هذا النوع من التفكير هو انه يبين الترابط بين اجزاء الاقتصاد .

ويستند هذا الترابط في الاقتصاد الى الترابط في الطلب في العرض . فمن ناحية يرتبط

---

(1) Elements d'Economie Politique Pure, gedition, Paris, 1958.

الطلب على سلعة معينة ليس فقط بثمنها وانما بأثمان السلع الاخرى المنافسة والمكملة لها . وبالمثل فان عرض السلعة لا يتوقف على ثمنها فقط وانما على اثمان عناصر الانتاج الاخرى وبحسب درجة الاحلال بين هذه العناصر .

وقد ظلت فكرة الترابط فى اجزاء الاقتصاد او تحليل التوازن الشامل مسألة نظرية هامة بين المفكرين ، ولكنها لم تلق العناية الكافية من حيث اثرها على فهم التطور الواقعي وعلى السياسة الاقتصادية حتى اخرج الاقتصادى الامريكي ـ الروسي الاصل ليونتيف دراسته عن جداول المنتج ـ المستخدم للولايات المتحدة الامريكية(1) . وتعتمد دراسة المنتج ـ المستخدم input-output على الترابط بين اجزاء الاقتصاد كما تظهر فى الترابط الفني للانتاج . فالانتاج فى كل صناعة يعتمد على استخدام مواد اولية ونصف مصنوعة منتجة فى صناعات اخرى ، وهكذا تقوم سلسلة من العلاقات المتداخلة بين الصناعات المختلفة قبل ظهور الناتج النهائي فى سوق الاستهلاك والاستثمار والصادرات . وهذا الترابط او التداخل بين الصناعات المختلفة هو الذى يجعل كل صناعة حلقة فى سلسلة طويلة من العمليات الانتاجية ومن ثم فانه لا يمكن دراسة توازن صناعة واحدة مستقلة عن شروط التوازن فى الاقتصاد الكلي . ومن الواضح ان هذا المظهر من مظاهر الترابط هو تطبيق مباشر لافكار فالراس فى الترابط من ناحية العرض .

وقد اظهرت دراسات المنتج ـ المستخدم فائدة هامة لمعرفة سلوك الاقتصاد فى الدول المقدمة . فقد كان الغرض من دراسة ليونتيف ابراز اهمية الطلب غير المباشر الناتج عن الترابط الصناعي الى جانب الطلب المباشر الناجم عن السوق النهائية (الاستهلاك ، والاستثمار والصادرات) وظهر انه فى كثير من الاحوال يكون هذا الطلب غير المباشر من الاهمية بمكان بحيث ان اتخاذ قرارات دون مراعاته يشكل صريح يؤدى الى ظهور اختناقات فى الاقتصاد .

ويتم تكوين جداول المنتج ـ المستخدم عن طريق تقسيم الاقتصاد الى قطاعات للصناعات المختلفة (الزراعة ، الصناعات الاستخراجية ، الصناعات الهندسية ، الصناعات الكهربائية ، النسيج ..) وتختلف درجة التقسيم باختلاف الحاجة الى التفصيل ، وتوضع الجداول بحيث تكون ذات مداخل مزدوجة Double entry بمعنى أن كل صناعة توضع مرة على الصف ومرة على العمود . وتقيد مبيعات كل صناعة فى الصف المقابل لها للصناعات المشترية والباقي يباع فى السوق النهائية . وبالمثل فان مشتريات كل صناعة تقيد فى العمود المخصص لها ، وهى تشترى من الصناعات الاخرى ، وبالاضافة الى ما تشتريه من سوق عناصر الانتاج . وهكذا نجد ان لدينا جدولا يبين عمليات البيع والشراء داخل الاقتصاد . وفى هذا الجدول نجد أن الجزء الخاص بمبيعات ومشتريات الصناعات مع بعضها هو الذى يهمنا فى بيان التداخل الصناعي بين القطاعات المختلفة . ونظرا لان ليونتيف قد استخدم اسلوب المصفوفات الرياضية للتعبير عن هذه العلاقات ، فان هذا الجزء الاساسي يطلق عليه عادة اسم مصفوفة التداخل الصناعي او مصفوفة الطلب الوسيط . ويمكن أن نعبر عن ذلك بالجدول الآتي .

(1) W. Leonti f, **The Structure of American Economy**, 1919-1939. Oxford University Press, New York, 1951.

مصفوفة الطلب الوسيط

المنتج / المستخدم	صناعة (١)	صناعة (٢)	صناعة (٣)	صناعة (٤)	صناعة (٥)	السوق النهائية
صناعة (١)	س ١١	س ٢١	س ٣١	س ٤١	س ٥١	ن ١
صناعة (٢)	س ١٢	س ٢٢	س ٣٢	س ٤٢	س ٥٢	ن ٢
صناعة (٣)	س ١٣	س ٢٣	س ٣٣	س ٤٣	س ٥٣	ن ٣
صناعة (٤)	س ١٤	س ٢٤	س ٣٤	س ٤٤	س ٥٤	ن ٤
صناعة (٥)	س ١٥	س ٢٥	س ٣٥	س ٤٥	س ٥٥	ن ٥
سوق عناصر الانتاج	ل ١	ل ٢	ل ٣	ل ٤	ل ٥	

الجدول الوسيط فقط هو الذى يبين مبيعات ومشتريات الصناعات فيما بينها ولذلك فاننا نضع فى كل خانة الحرف س مع رقمين صغيرين للاشارة الى ان هذه القيمة تم بيعها من القطاع صاحب الرقم الاول الى القطاع صاحب الرقم الثاني ، وعلى ذلك مثلا فان س ٣٢ تعني مبيعات القطاع الثاني الى القطاع الثالث .

اما الجزء الخاص بالسوق النهائية فانه يبين مبيعات كل قطاع الى السوق النهائية . وكذلك فان الجزء الخاص بسوق عناصر الانتاج فانه يبين مشتريات كل قطاع من عناصر الانتاج .

ومن الواضح انه كلما زاد الترابط الاقتصادى بين قطاعات الاقتصاد زادت المعاملات فى جدول الطلب الوسيط . والملاحظ انه كلما زاد التقدم الاقتصادى زادت المعاملات فى هذا الجزء . وقد حاول بعض الاقتصاديين ان يستخدم هذا الاسلوب لدراسة اقتصاديات الدول المتخلفة ، وكانت النتيجة ان جداول المنتج ـ المستخدم لهذه الدول كانت تتضمن كثيرا من الخانات الخالية فى ذلك الجزء الاساسى من جدول المنتج ـ المستخدم وهو جدول الطلب الوسيط . (١) ومعنى ذلك ان الترابط الاقتصادى بين الصناعات المختلفة لا زال ضعيفا فى مثل هذه الدول . وعلى ذلك فانه مع زيادة التقدم والنمو الاقتصادى فان الترابط بين القطاعات المختلفة يزداد تأكدا

(1) Peacock, Dosser, **Input-Output in Underdeveloped Countries** Review of Economic Studies, Vol. 25, 1957, P. 21.

وتظهر اهمية هذا الترابط المتزايد بين قطاعات الاقتصاد فى الدول المتقدمة فى ضرورة التنسيق والرقابة على نشاط مختلف القطاعات فلا يمكن تركها دون رقابة ، لما يترتب على سلوكها من آثار بعيدة على مختلف اجزاء الاقتصاد الاخرى . ولعل هذا هو السبب الأساسي فى الازمة التي وقعت فى الولايات المتحدة الامريكيةسنة ١٩٦٢ بين الرئيس كنيدى وبين صناعات الصلب بصدد سياسة الاخيرة حول الاثمان . فبالنظر الى الترابط الاقتصادى الهام والى الآثار غير المباشر ، فان رفعاسعار الصلب لن يقتصر علىهذه الصناعة وحدها وانما سوف يؤثر على جميع قطاعات الاقتصاد خلال التاثير فى الطلب غير المباشر بين الصناعات المختلفة . ويظهر ذلك بوجه خاص اذا اخذنا فى الاعتبار المظهر الثاني للترابطالاقتصادى بين الصناعات وهو عدم التماثل Assymetry وظهور صناعات مسيطرة بحسبوضعها الفني فى سوق الانتاج .

الواقع انه رغم ان التطور قد ادى الى مزيد من الترابط والاندماج بين الصناعات المختلفة بحيث اصبحت كل صناعة تعتمد فى انتاجها علىعدد متزايد من انتاج الصناعات الأخرى ـ بالرغم من ذلك فان التطور بين الصناعات لم يكن متماثلا . بل ان هناك صناعات تتخذ مركزا اساسيا فى هيكل الانتاج بحيث يكاد تعتمد عليهاالصناعات الأخرى بشكل اكثر من غيرها . وهذه الصناعات تحتل فى الواقع مكانة هامة لانها تتمتعالى حد كبير بسلطة التاثير فى الصناعات الأخرى بالنظر الى هذا التطور الفني . ولعل مثال صناعةالصلب المتقدم يعبر عن هذا الوضع .

وعلى ذلك فان الترابط الاقتصادى الناتجءن التداخل الصناعي ليس ترابطا متماثلا بين متساويين ، وانما هو ترابط يتضمن وجود علاقات سيطرة من بعض القطاعات على القطاعات الاخرى(١) (ويظهر ذلك رياضيا من ان مصفوفةالطلب الوسيط وان كانت ليست خالية الا انه يمكن جعلها مصفوفة منحرفة traingularized بمعنى جعلها Similar لمصفوفة توجد معظم القيم فوقه المنحرف الرئيسي Diagonal وتكون خالية تحته اى بحيث توجد اصفار تحت هذا المنحرف) .

ويترتب على هذا التطور ان الترابط الاقتصادى وان أدى الى مزيد من الاندماج بين قرارات الوحدات الاقتصادية ، الا انه اظهر فىنفس الوقت وجود وحدات استراتيجية تؤثر قراراتها بشكل اخطر فى الاقتصاد القومي فى مجموعه . ولذلك فان القرارات التى تتخذها هذه الوحدات لا تتعلق فى الواقع بها وحدها وانماتتعلق بالاقتصاد القومي . فقرارات شركة مثل شركة جنرال موتورز لا تتعلق بسياسة اسعارمنتجاتها فقط وانما تؤثر فى حجم الانتاج القومي فى مجموعه وفى توزيع الدخول وفى مستوى الأسعار العامة . وقد اثر ذلك الوضع على هيكل الاقتصاد ، فلم نعد فى ظل الصورة التقليدية للسوق وان ظلت الملكية فردية وانما تعلق الأمر فى الواقع باتخاذ قرارات على مستوى الاقتصادالقومي .

اهمية طبقة الفنيين

راينا ان اهم ما يميز « المجتمع الصناعي الحديث » هو التقدم الفني الكبير فى وسائل الانتاج . فالتقدم الاقتصادى الذى تحققه الدولالصناعية الكبرى لا يرجع الى تراكم رؤوس الاموال بقدر ما يرجع الى التقدم الفني ووضعوسائل جديدة للانتاج ذات كفاءة اكبر واكتشاف مصادر جديدة للطاقة .

---

(1) Cf. F. Perrous, L' Economice du XX em Siecle, P. U. F., Paris, 1961 P. 27

وقد جرت العادة بين الاقتصاديين على اعتبار ان النمو Growth دالة لتراكم راس المال (الاستثمار) . ونجد هذه العادة لدى الاقتصاديين منذ التقليديين : ادم سميث ريكاردو ، كما نجدها عند ماركس . وبالمثل فان الاقتصاديين المحدثين (ما بعد كينز Post Keynesians) قد وضعوا نماذج للنمو الاقتصادي تجعل هذا النمو دالة بشكل ما للاستثمار ومن أشهر هذه النماذج ما يعرف بنموذج هارود دومار ـ Harrod-Domar (1) نسبة الى الاقتصاديين المشهورين . وفي هذا النموذج نجد ان معدل النمو الاقتصادي يتوقف على نسبة الاستثمار من الدخل القومي ـ ويرتبطان بما يعرف بمعامل راس المال او نسبة الناتج الى راس المال أو نسبة الناتج الى راس المال المعروف باسم Capital output ratio وقد اثر هذا النموذج في الفكر الاقتصادي عامة ، حتى ان الدول النامية وهي بصدد وضع برامج التنمية الاقتصادية قد استعارت هذا الاسلوب لتحديد حاجتها من راس المال اللازم لتحقيق درجة معينة من معدل التنمية .

ورغم الاهمية الضخمة التي يمثلها تراكم راس المال في احداث النمو ، فان هناك عاملا ربما يكون له السبق في الوقت الحاضر . في هذا الصدد . هذا العامل هو التقدم الفني . فاثر التقدم الفني على النمو قد اصبح من الأهمية بحيث لا يمكن اهداره . ولذلك فاننا نجد ان كثيرا من الاقتصاديين المحدثين يوجهون عناية خاصة الى اهمية التقدم الفني في احداث النمو . فان ما يهم ليس راس المال المادي فقط وانما راس المال الانساني المتمثل في العمل الاكثر مهارة ، وبصفة خاصة في الاختراعات والوسائل الجديدة المستخدمة في الانتاج(2) .

وهذه الاهمية الكبرى للتقدم الفني وللراسمال الانساني في احداث النمو كان لها اكبر الاثر على العلاقات الاجتماعية مما ادى الى ظهور اهمية الفنيين والمديرين كطبقة اجتماعية بدات تحتل مكانة هامة في الاقتصاد القومي ، والى زيادة اهمية الجامعات ومراكز الابحاث وما تباشره من تاثير في هذا الاقتصاد .

ان التقدم الفني كعنصر من عناصر النمو الاقتصادي يتميز في الوقت الحاضر عن الاختراعات التي تمت في الماضي والتي كان من شانها زيادة الانتاج وتحسين نوعه . فالتقدم الفني في الوقت الحاضر لم يعد نتيجة عمل فرد عبقري او نتيجة للصدفة بحيث ان التقدم في نوع معين يتم بقفزات غير منتظمة انما أصبح التقدم الفني جزءا منظما من اجزاء العملية الانتاجية ، ومرحلة مندمجة تماما في مراحل الانتاج . وقد اصبحت الاكتشافات نتيجة لعمل منظم ودقيق بحيث يمكن تخطيطه مقدما . فعنصر الفرد العبقري قد اختفى او كاد ـ ولا نكاد نسمع الآن ـ عن اسم عالم تنسب اليه نتائج التقدم الفني المذهلة التي نراها كل يوم . فاسماء واط وماركوني وبل اسماء نعرف انها كانت وراء الآلة البخارية واللاسلكي والتلفون . وهذه الأسماء هي جزء من

---

(1) cf. E. D. Domar, **Capital Expansion, Rate of Growth and employment** Dconometrica (April 1946) ; R. Harrod, **Towards a Dynamic Economics**, Macmillan, 1948.

(2) يرى بعض الاقتصاديين انه لا يمكن فصل تراكم راس المال المادي عن التقدم الفني ، فالاستثمارات لا تتضمن فقط الاضافة الى الآلات القائمة بآلات جديدة من نفس النوع ، وانما تتضمن الاستثمارات الجديد عادة آلات مختلفة اكثر كفاية وتتضمن آخر ما وصل اليه التقدم التكنولوجي . ولذلك فانه لا يمكن فصل راس المال عن التقدم الفني ، فتراكم راس المال ينطوي في الواقع على تطبيق فن انتاجي اكثر تقدما . انظر في ذلك على وجه الخصوص .

N. Kaldar, A,

Model of Economic Growth, Economic Journal, December 1957.

الثقافة العامة . ولكن من يعرف الاسماء وراءاختراعات كان لها اكبر الاثر في حياتنا اليومية ، من منا يعرف من وراء التلفزيون ، من وراءالترانزستور رغم ان هذا الاختراع الاخير يعد في ذاته ثورة صناعية ، من وراء القمر الصناعي «سبوتنيك» ، ومن وراء برامج ابوللو،وغيرها كثير.

ان البحث وما يترتب عليه من اختراعات،هي من عمل عدد هائل من الباحثين المجهولين . ان الاختراع قد اصبح بطبيعته عمل « مجموعة » Team من الباحثين من تخصصات مختلفة . وهو عمل منظم بحيث انه يمكن مقدما معرفة النتائج التي يمكن الوصول اليها في فترة معينة اذا خصص لها الاعتمادات اللازمة . ولعل ابرز الامثلة على ذلك ما حدث في الولايات المتحدة الامريكية عام ١٩٦٢ حين كانت متخلفة في ابحاث الفضاء عن الاتحاد السوفياتي فاعلن رئيسها في ذلك الوقت (كنيدي) عن برنامج للحاق بالاتحاد السوفياتي في ميدان الفضاء والهبوط على القمر في سنة ١٩٧٠ . ولم يكن غريبا على العالمين بطبيعة البحث في العصر الحديث ان يعلموا بنبأ وصول « ابوللو » الى القمر ١٩٦٩ ، اي في نفس الموعد المحدد (في الواقع قبله !) .

واذا كان التقدم الفني في العصر الحديث قد اصبح جزءا عضويا في الانتاج ولم يعد عملا عفويا نتيجة للصدفة والحظ ، فان وراءه جيش كبير من الفنيين والباحثين الذين يقومون بالوصول الى حلول جديدة للمشاكل، ويقومون باجراء التجارب .. الخ . هذا الجيش من الفنيين قد اصبح عنصر اساسيا في الانتاج لا يمكن للدولة الحديثة ان تستغني عنه مما ادى الى زيادة اهميتهم . وهذه الابحاث والتجارب تتميز بامرين ، فهي من ناحية قد اصبحت معقدة جدا وتتطلب تخصصات دقيقة تعمل في تعاون ، وهي من ناحية اخرى باهظة التكاليف ، ولذلك فان الابحاث على ما سبق ان رأينا تعتبر من النشاطات التي تظهر فيها بشكل واضح مزايا الانتاج الكبير ، ولذلك فانها تتركز في مراكز البحوث في المشروعات الضخمة وفي مراكز البحوث العلمية والجامعات .

كانت الاختراعات في العصر السابق بسيطة نسبيا ، ولم تكن تستند في كثير من الاحوال الى معرفة نظرية متعمقة ، ولذلك كانت تتم غالبا في المصنع ومن العاملين انفسهم نتيجة للتجربة والخبرة . وقد ساعد على ذلك تقسيم العمل الى حد بعيد . اما في العصر الحديث فان الاختراعات والاكتشافات الجديدة تتميز بان لها اساسات نظرية وتعتمد على الدراسة النظرية المتعمقة، فميدانها المختبر والمعمل وحجرات الدراسة وليس الورشة. والاكتشافات الجديدة معقدة جدا ولا يمكن لغير المتخصص ان يدركها .

كذلك فان اهم ما يميز التقدم الفني وما يستلزمه من بحث،انه باهظ النفقات . فالابحاث الواجب اجراؤها والالات والمعدات اللازمة للمختبرات طويلة ومعقدة وغالية . وتمر عادة مراحل طويلة من التجارب قبل وضع الوسيلة الجديدة موضع التنفيذ . ولعل اهم ما يجعل الابحاث باهظة التكاليف هو انها كصناعة تعتبر ذات كثافة عمل مرتفعة Labour intensive بمعنى انها تعتمد على العمل بشكل كبير ، ولكنه عمل من نوع خاص ، هو العمل الفني المتخصص ذو المعرفة المتعمقة ، ولذلك فان اجوره تكون عادة مرتفعة جدا وهذا ما يجعل نفقات البحث عالية . ولعل هذا السبب هو ما يجعل الولايات المتحدة الامريكية على قمة التقدم الفني . فنظرا لغنى

هذه الدولة فهي قادرة على اجتذاب العلماء والفنيين من كافة دول العالم ودفع الاجور الباهظة لهم .

والتطور المتقدم جعل الصناعة في العصر الحديث معتمدة الى ابعد الحدود على هؤلاء الفنيين بحيث ان نفوذهم ازداد بشكل واضح . ولم يقتصر الامر على مجرد اهمية هؤلاء الفنيين والباحثين لتطوير وسائل الانتاج وتحسين نوعه، وانما جاوز ذلك الى طبيعة العملية الانتاجية ذاتها . فالانتاج يعتمد الآن اكثر فاكثر على راس المال Capital Intensive والآلة الحديثة ليست مجرد آلة تقوم بما كان يؤديه عشرات ومئات من العمال ، ولكنها آلة دقيقة ومعقدة وتحتاج دائما الى عمل فني مؤهل لتشغيلها والافادة منها وتعديلها دائما . فلم يقتصر التقدم الفني على تعديل نسبة العمل : راس المال ، ولكنه غير ايضا من طبيعة العمل . فالعمل لم يعد عملا يدويا او ملاحظة رتيبة وانما هو عمل رقابة ذكية لآلات دقيقة ومعقدة . ولعل اجمل مثال على ذلك هو العقول الالكترونية الحديثة التى تقوم بعمليات ما كان يمكن اجراؤها الا بعدد ضخم جدا من الافراد وفي وقت طويل . ولكن هذه العقول تتطلب للعمل عليها افرادا ذوى كفاءة عالية في الهندسة وتحليل البرامج . ولذلك فالتقدم الفني الحديث قد زاد من نسبة الفنيين والمؤهلين بين العاملين . وبعبارة أخرى فان التقدم الفني قد ادى الى زيادة نسبة ذوى الياقات البيضاء على حساب ذوى الياقات الزرقاء . (1) ولذلك فان الصورة العادية للانتاج في العصر الحديث لا تتطلب العمل اليدوى غير المؤهل الذى يقوم بالأعمال العضلية او الاعمال الرتيبة والروتينية بقدر ما يتطلب عمل الفنيين الذين يعتمدون على تكوين علمي متين والذين يقومون بوجه خاص بالأعمال الذهنية التى تتطلب اليقظة وسعة الخيال .

وقد ترتب على التطورات المتقدمة ان ظهرت الجامعات ومراكز البحث ومعاهد الدراسة بوجه عام ، كمراكز اساسية وخطيرة في تطور المجتمع الصناعي الحديث . فالصناعة الحديثة بدأت تعتمد بشكل اساسي على العامل المدرب والمتعلم . ومن ثم فان هذه الصناعة الحديثة تجد مصدر عملها حيث توجد بيئة مناسبة لتوفير هذا العمل المتعلم وليس حيث يوجد العمل الرخيص . ولعل ذلك ما يعبر عن الاختلاف بين توطين الصناعات في العصر السابق وتوطنها حاليا . فصناعات النسيج التى قامت عليها الثورة الصناعية في انجلترا كانت تتوطن بصفة خاصة بالقرب من اليد العاملة الزراعية الرخيصة نسبيا . اما الآن فاننا نجد تلازما بين تركز الصناعات وبين مراكز العلم والبحث ، فحيث توجد مراكز علمية متقدمة فان الصناعة تجد فيها ظروفا مناسبة . كذلك فان الصناعات التى نشأت في أماكن لم تكن معروفة بالاهتمام العلمي والثقافي لأسباب تاريخية ــ فان هذه الصناعات لم تلبث ان تقوم بتمويل انشاء الجامعات ومراكز البحوث . وقد حدث ذلك اخيرا في انجلترا حيث انشىء العديد من الجامعات الاقليمية التى تعتمد كثيرا على تمويل الصناعات المختلفة لها . وتعتمد الصناعة بوجه خاص على الجامعات ومراكز البحوث ، فهذه تعتبر في الواقع عصب التقدم الفني

---

1. J. K. Galbraith, Le Novel Etat industries, (trad.) Edition Gallimard, Paris 1968 P.P. 253 etss.

الحديث . وقد اشار جالبرت الى ان الجامعات ومراكز البحوث في العصر الحديث تقوم بالنسبة للصناعة بنفس الدور الذي كانت تقوم به البنوك في القرن الماضي . فالصناعة في القرن الماضي كانت تحتاج الى التمويل ومن ثم فان البنوك لم تلبث أن احتلت مكانة خطيرة من الاقتصاد باعتبارها مراكز لتجميع وسائل التمويل ، مما جعل الكثير من الاقتصاديين يميز في مراحل الراسمالية بين الراسمالية التجارية والراسمالية الصناعية والراسمالية المالية . وهذه المرحلة الاخيرة انما تعبر عن المرحلة التي زادت فيها اهمية التمويل بالنسبة للتوسع الصناعي ، مما جعل البنوك المتصرف الحقيقي في النظام الراسمالي . والواقع أننا في العصر الحديث نكاد نلمح تطورا في طبيعة الانتاج بحيث أصبح التقدم الفني والراسمال الانساني هو العامل الحاسم في التوسع وليس فقط التمويل المادي(١) وفي مثل هذه الظروف فان الجامعات ومراكز البحوث تكاد تقوم بدور التمويل لهذا النوع من التقدم الفني . ولذلك فان الارتباط بين الصناعة وبين الجامعة ومراكز البحث قد أصبح حيويا في الدول المتقدمة .

وقد ترتب على الأوضاع المتقدمة تغييرات هامة في ادارة المشروعات ، وفي طبيعة الطبقات الاجتماعية ذات التأثير على القرارات الاقتصادية الهامة والدوافع التي تؤثر في هذه القرارات . وقد اثر ذلك على الفكرة السائدة عن كيفية اصدار القرارات .

هناك تقليد متبع يربط بين شكل الملكية وبين مصدر القرار، وقد استقر هذا التقليد بوجه خاص مع الماركسية . فعندها ان تطور وسائل الانتاج ويشكل خاص في طبيعة ملكية عناصر الانتاج. وبذلك فان الراسمالية تعتبر مرحلة من مراحل التطور تكون الملكية الخاصة لعناصر الانتاج هي السائدة، وبذلك تصدر القرارات من الراسمالي المالك . وتكون الاشتراكية ـ ثم الشيوعية ـ مرحلة أخرى تتحول فيها الملكية الى الدولة ، وبذلك لا تصدر القرارات عن الراسماليين وانما عن الدولة التي تعبر عن صالح الجميع . ومع ذلك فاننا نعتقد ان تطور شكل الملكية ليس هو الاثر الوحيد وربما ليس الاكثر اهمية لتطور وسائل الانتاج . فان تطور وسائل الانتاج وما ادى اليه من ظهور « المجتمع الصناعي الحديث » قد احدث ثورة في العلاقات الاجتماعية ، وادى الى تغيير خطير في طبيعة مصدري القرارات ، وذلك بصرف النظر عن الشكل القانوني للملكية . فقد ادى التطور المتقدم الى الاهمية المتزايدة لطبقة المديرين والفنيين في اتخاذ القرارات الاقتصادية الهامة ، ونكاد نلمح تشابها في هذا الصدد بين الدول الراسمالية التي تحتفظ بالملكية الخاصة وبين الدول الاشتراكية التي اقامت الملكية العامة . هنا وهناك يزداد دور الفنيين والمديرين في اتخاذ القرارات وفي التأثير في الظروف المصاحبة لاتخاذ هذه القرارات . ولا يعني ذلك ان التفرقة بين النظم التي تأخذ بالملكية الخاصة وبين النظم التي تأخذ بالملكية العامة قد زالت فيما يتعلق بالدول الصناعية المتقدمة. فذلك ليس صحيحا . ففي الدول الراسمالية يحتل الراسماليون مكانة هامة من الحياة الاقتصادية والسياسية وفي الدول الاشتراكية يحتل رجال الحزب مكانة هامة من الحياة الاقتصادية والسياسية . ويختلف أولئك عن هؤلاء في كثير او قليل من ناحية البواعث والقيم الاجتماعية التي يمثلونها ، مما يجعل النظام الراسمالي مختلفا عن النظام الاشتراكي . ولكن ذلك لا يمنع من انه في كلا النظامين هناك اتجاه قوي تحت ضغط التطورات التي لحقت بالصناعة

---

(١) هناك بطبيعة الاحوال بين الامرين ، ولكننا نريد ان نركز على اهمية عنصر الخبرة وللنظم الانساني .

الحديثة نتيجة للتقدم الفني الى ان طائفة المديرين والفنيين بدأت تسيطر تدريجيا على معظم القرارات الهامة وتؤثر في صدورها .

وقد كان من اوائل من وجه النظر الى هذا التطور الامريكي برنهام في كتابه عن «ثورة المديرين» The Manegerial Revolution وقد كان برنهام ماركسيا من الجناح اليسارى المتطرف الذى ينادى بضرورة الثورة الدائمة في العالم اجمع ، وينتمي بذلك الى الجناح التروتسكي من الحركة الشيوعية في الفترة ما بين الحربين . وقد واجه برنهام ــ شأنه في ذلك شأن الكثيرين من المثقفين اليساريين في الغرب ــ ازمة ضمير شديدة في الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية عندما عقدت المانيا النازية معاهدة عدم اعتداء مع الاتحاد السوفياتي . فالمانيا النازية في ذلك الوقت كانت تمثل اسوأ صور الفاشية اليمينية التي تهدد الحركات الثورية اليسارية . كذلك فان الاتحاد السوفياتي رغم ان الجناح التروتسكي كان ينظر اليه بكثير من التحفظات وخاصة فيما يتعلق بدكتاتورية الفرد والتخلي عن الثورة العالمية ــ قد ظل رغم ذلك في نظر جميع المثقفين اليساريين كسبا ضخما للحركات الثورية مرشدا لها . ولذلك فان معاهدة ١٩٣٨ كانت بمثابة صدمة لهؤلاء ، لأنها كشفت عن عقل الدولة Raisond' Etat الذي يدبر مصالح دولة الاتحاد السوفياتي قبل الاعتبارات المذهبية والخلقية . وفي ظل هذا الجو النفسي اخرج برنهام كتابه في « ثورة المديرين » لتفسير ما تم وفقا للنهج الماركسي . ولذلك فانه يرى ايضا ان « الصراع بين الطبقات » هو الذي يحكم التاريخ ، ولكنه يرى ان نتيجة صراع العمال مع الراسماليين لا تنتهي في صالح الطبقة العاملة وانما في صالح فئة جديدة تفيد من هذا الصراع وهذه هي فئة المديرين ، وبصفة عامة جميع الفنيين . وليس في هذا ، في نظر برنهام ، ما يزعج ، ففي النظرية الماركسية ما يؤكد ذلك . ففي ظل النظام الاقطاعي كان الصراع الطبقي متمثلا بين طبقة الاقطاعيين وطبقة مهضومة هي فلاحو الأرض . وهذا الصراع يحل لصالح طبقة جديدة هي « البورجوازية » ، وبناء على ذلك فقد وجد برنهام مخرجا ، في نظره ، للتناقض الشديد بين « تحالف » دولة « يسارية » مثل الاتحاد السوفياتي مع دولة « فاشية » مثل المانيا النازية ، فعنده انه في كل من الدولتين سيطرت طبقة المديرين والفنيين على الحكم ومن ثم فانه من السهل ان يتقاربا . وقد تعرضت افكار برنهام لانتقادات كثيرة وخاصة ان كتابه قد ظهر في اثناء الحرب العالمية الثانية وفي فترة كانت فيها المانيا النازية تحقق انتصارات عسكرية في اغلب الميادين ، مما طبع الكتاب بالتشاؤم الشديد وبكثير من التنبؤات التي ثبت عدم صحتها فيما بعد .

وبالرغم من الانتقادات التي وجهت الى افكار برنهام والافكار التي ثبت عدم صحتها ، فان شيئا منها ظل محلا للاهتمام ، وهو بيان دور الفنيين في الحياة الاقتصادية وتأثيرهم المتزايد في المجتمعات الحديثة . ومنذ ذلك وقد تعددت الدراسات التي تشير الى خطورة تطور المجتمعات الصناعية ودور الفنيين المتزايد فيها ، ومن اهم من تحدث في ذلك R. Aron في فرنسا ، K. Galbraith في الولايات المتحدة الامريكية ، وغيرهم كثير . وقد سبق ان اشرنا الى الاهمية المتزايدة التي يحتلها التقدم الفني والعلمي في الانتاج في العصر الحديث ، وقد ترتب على ذلك تغيير جوهري في شخصية مصدر القرارات الاقتصادية . فالادارة الاقتصادية لم تعد عملا سهلا يستطيع المالك ، اى مالك ، لرأس المال ، ان يقوم بها ، وانما اصبحت الادارة عملا معقدا يقتضي فهما فنيا متخصصا في مجالات متشابكة ، وتقتضي اتخاذ قرارات من بين عديد من الاختيارات التي تتضمن عديدا من المتغيرات مما لا يسهل القيام به . ولذلك فانه بصرف النظر عن الملكية القانونية لادوات الانتاج وهل لا تزال في ايدى راسمالية ، ام انها نقلت بالتاميم الى الدولة ، فان

اصدار القرار الحقيقي قد انتقل الى ايدى الفنيين والمديرين المؤهلين للقيام بهذه الاعمال . وحتى في الاحوال التي تظل فيها الادارة القانونية في يد المالك، فان السلطة الحقيقية قد انتقلت الى الفنيين الذين يحضرون البيانات والاختيارات الممكنة امام مصدر القرار وبحيث لا يكون امامه سوى التوقيع او التصديق على قرارات معدة له سلفا. فالادارة الاقتصادية في المجتمع الحديث تتعلق بوحدات انتاجية كبيرة كما سبق ان اشرنا . وهذه الوحدات مترابطة في الاقتصاد القومي بحيث ان ما تتخذه من قرارات يؤثر فيما عداها من وحدات فضلا عن ان الاختيارات المتاحة لها فعلا محدودة بالقرارات التي تتخذها الوحدات الاخرى . وفي مثل هذه الظروف فان اتخاذ القرار ليس سوى الخطوة الاخيرة وربما الاقل اهمية في الحياة الاقتصادية . وقبل ذلك واهم منه نوع البيانات التي يجمعها الفنيون لدراسة الامكانيات الفنية المتاحة للمشروعات والاختيارات الممكنة من بين الاساليب الفنية المختلفة ، كذلك الدراسات الاقتصادية المتعلقة بالسوق والاحتمالات المتعلقة به ، والآثار المترتبة على اتخاذ القرار على مستقبل اى قرار اقتصادى منها . وهي بيانات يقوم على اعدادها بطبيعة الاحوال الفنيون . ولا يستطيع مصدر القرار ايا كان استقلاله ان يتجاهل هذه البيانات ويصدر قراره بناء على اعتقاده الشخصي . ولذلك فان مصدر القرار لا يكون له في كثير من الاحوال سوى اتخاذ القرار المناسب وفقا لما اعده له الفنيون من بيانات .

وهكذا نرى ان الفنيين والمديرين قد زادوا من قبضتهم على الحياة الاقتصادية . وسواء قاموا باتخاذ القرارات الاقتصادية بانفسهم ام كان يقوم بها ظاهريا غيرهم ، ما داموا في جميع الاحوال مسيطرين على جميع العناصر اللازمة لاتخاذ القرارات. كذلك تقوم بين الفنيين والمديرين العاملين بالصناعة وبين الفنيين والباحثين والعلماء في الجامعات ومراكز البحوث رابطة انتماء قوية . فهؤلاء الفنيون يدينون بمراكزهم الى المعرفة وليس الى الثروة ، وعلاقات الاخذ والرد مستمرة بين مراكز الابحاث والصناعة والانتقال بين العاملين من الميادين مستمر . فالاستاذ في الجامعة يقوم بالابحاث لصالح الصناعة وقد يعمل مستشارا لصناعة معينة . والفنيون في الصناعة يحتاجون دائما الى متابعة آخر التطورات العلمية كما انه ليس من النادر ان ينتقل احدهم من ناحية الى اخرى . وهكذا نجد ان طبقة الفنيين بدات تكون انتماء مستقلا وبحيث تكاد تمثل طبقة اجتماعية متميزة في سلوكها وفي دوافعها . وهذه الطبقة تستند في قوتها ونفوذها على المعرفة اولا وليس على الثروة كما هو الحال بالنسبة لطبقة الرأسماليين في الفترات السابقة ، وليس على السلطة والقهر كما هو الحال في بعض المجتمعات الشمولية المتخلفة من ناحية التطور الفني والتكنولوجي. وما نشاهده من سيطرة هذه الطبقة لا يقتصر على الدول الرأسمالية المتقدمة بل اننا نجد نفس الظاهرة في الدول الاشتراكية المتقدمة فنيا ايضا. وهذه الطبقة تجد عداء شديدا من جانب رجال الحزب الذين يريدون ادارة المشروعات الاقتصادية وفقا للآراء الايديولوجية المستقرة ، وبصرف النظر عن التطورات الفنية ، ولذلك فان نزعات التطور في الدول الاشتراكية قد جاءت من جانب الفنيين في المشروعات وفي الجامعات ، في حين ان المعارضة قد خرجت بصفة خاصة من بين رجال الحزب . وهؤلاء الأخيرون يمثلون في الواقع دور الرأسمالي في المجتمع الاشتراكي . فرجال الحزب يعتقدون انهم بوصفهم طليعة الحزب الثورى ممثلون للقوى العاملة ، وبناء على ذلك يكون لهم سلطة اصدار القرارات . ومن الواضح ان هذه السلطة لا تستند الى المعرفة الفنية بقدر ما تستند الى السلطة السياسية ولذلك ما لبث ان ظهر التناقض بين طبيعة المجتمع الحديث وما

يقتضيه من معرفة فنية متزايدة في القرارات وبين النظام السياسي الذى يجعل السلطة فى يد رجال الحزب . وهنا أيضا بدأ دور الفنيين يتزايد رغم معارضة دوائر الحزب . وقد ظهر ذلك فى أزمة تشكيوسلوفاكيا فى صيف ١٩٦٨ حيث كانت المطالب الاقتصادية وتحرير المشروعات من اهم دوافع هذه الحركة . كذلك نستطيع ان نمثل ذلك بالجدل الذى ثار حول مشكلة الاثمان فى الاتحاد السوفييتي(١) . فوفقا للتحليل الماركسي تتوقف قيمة السلعة على كمية العمل الاجتماعي اللازم لانتاج السلعة ، واذا كانت الدول الراسمالية تضيف الى قيمة السلعة مقابل «فائض القيمة» فقد كان من الواجب الغاء هذا الجزء بعد الغاء الملكية الخاصة لاموال الانتاج ، وهو ما لم يحدث حيث ان اعتبارات حسن استخدام راس المال – وهو عنصر نادر – تقتضي تحمل جزء من النفقة بناء على استخدامه . وهـذا هو ما سار عليه المخططون بالرغم من ان التعاليم النظرية تقضي بان راس المال ليس عنصرا منتجا من عناصر الانتاج . كذلك فان ما ساعد على عدم العناية بما كتبه كانتوروفيتش فى الفترة السابقة على الحرب ، والذى يعتبر فى الواقع اول من وضع مشكلة البرامج الخطية Linear Programming ساعد على ذلك ان عرضه لمشكلة الاثمان تفيد انه يدخل فى تكوين الاثمان كافة عناصر الانتاج بما فيها راس المال ، فضلا عن انه يشير الى ان الثمن يتحدد وفقا للنفقة الحدية وهي اشارة الى نفس الافكار السائدة فى الفكر البورجوازى ، ولذلك فان افكار كانتو روفيتش قد ظلت مجهولة حتى ظهرت اهمية البرامج الخطية وبحوث العلميات بعد الحرب فاعيد النظر فيها . والسبب فى اهمالها انما يرجع الى انها تخالف النظرة الايديولوجية الرسمية للقيمة . وايا ما كان الامر فان طبقة الفنيين قد بدا يتزايد دورها فى هذه الدول الاشتراكية وبدات اساليب ادارة المشروعات تتقارب مع الاساليب المتبعة فى الدول الراسمالية . وليس مرد ذلك الى « برجزة » الدول الاشتراكية كما يحلو للبعض قوله . وانما مرده الى التقارب فى الأوضاع الفنية وما يقتضيه ذلك من ضرورة الاخذ باساليب فنية متشابهة .

واذا كان الفنيون فى كل مجتمع يتاثرون بالقيم السائدة فيه ، الا ان ذلك لا يمنع من انهم يتميزون بدوافع وسلوك مختلفين عن الدوافع التى تحرك الراسماليين مثلا . فالفنيون فى اتخاذهم للقرارات الاقتصادية فى ادارة المشروعات لا يسعون الى تحقيق اقصى الارباح باية وسيلة وانما غايتهم ، غالبا ، تقتصر على العمل على استمرار المشروع ونجاحه . والنجاح لا يقدر بالضرورة بالارباح بقدر ما يقدر بالانجازات الفنية والقدرة على الزيادة المستمرة للانتاج . فاذا كانت زيادة الارباح تقتضي في احوال معينة (بعض صور الاحتكارات) تضييق الانتاج فان الراسمالي لا يتردد فى اتخاذ هذه السياسة ، اما حيث تكون السيطرة للفنيين فان ما يعنيهم فى الدرجة الاولى هو توسع الانتاج ولو على حساب الارباح قليلا . وفى نهاية الامر فانهم لا يملكون عناصر الانتاج حتى يصيبهم هذا الجشع المتعلق بزيادة الارباح ، ومن ثم فانهم يكونون فى وضع يسمح لهم باتخاذ قرارات قد لا يترتب عليها افضل وضع من حيث الأرباح . وليس معنى ذلك انهم لا يهتمون بالارباح ، فذلك ليس بصحيح ، اذ ان نجاح المشروع وقدرته على التوسع انما ترتبط بما يحققه من ارباح . ولكن نظرتهم الى الارباح ليست قاصرة على الأرباح فى ذاتها وبصرف النظر عما يترتب عليها ، وانما اهتمامهم بالدرجة الاولى الى استمرار المشروع وتقدمه الفني واتساعه باستمرار . ولذلك فليس غريبا ان نجد ان نمو المشروع (١) بل والنمو بصفة عامة هو

1. cf. H. Denis et M. Lavigne, **Le Probleme des Prixen Union Sovietique**, edition Cujas, Paris, 1965.

2. cf. E. T. Penrose, **The Theory of the Growth of the Firm**, Oxford, Blackwell, New York : Wiley 1960.

الهدف الذى يشغل بال المشروعات الاقتصادية ،وبصرف النظر عن النظام السياسي والاجتماعي. ففي الدول الاشتراكية كما فى الدول الرأسمالية يعتبر النمو غاية ينبغي العمل على توفيرها . وهذا ما يجعلنا نتعرض لظاهرة تزايد الانتاج المستمر وبكل الطرق . وهو ما أشار اليه جالبرت بانه مجتمع الوفرة فى كتابه The Affluent Society والذى اطلق عليه ايضا « مجتمع الاستهلاك » (٢) ، وخاصة بعد ثورات الطلبة فى فرنسا وفى المانيا وفى الولايات المتحدة الامريكية .

مجتمع الاستهلاك :

الغاية النهائية من النشاط الانتاجي فى كل مجتمع هو الاستهلاك ، ولا يختلف المجتمع الحديث فى ذلك عن اى مجتمع سابق الا فى الاهمية الزائدة التى بدأت تحتلها ضرورة العمل على زيادة الاستهلاك ، والقدرة الهائلة التى توفرت لهذا المجتمع العمل على تحقيق هذه الزيادة باستمرار وبمعدلات متزايدة دائما . وقد سبق ان اشرنا الى ان التقدم الفنى الهائل المتاح الان لاستخدامه فى اساليب الانتاج قد وفر القدرة المستمرة على زيادة الانتاج والانتاجية مما زاد من فرص الاستهلاك . كذلك سبق ان اشرنا الى ان سيطرة الفنيين على قرارات الانتاج قد ساعدت على النظر الى النمو اى زيادة الانتاج فى ذاتها وما يرتبط بها من ضرورة زيادة التصريف باعتبارها من الاهداف الرئيسية التى يتوخاها مصدرو هذه القرارات . وقد نجم عن ذلك ان الاستهلاك فى المجتمع الحديث قد زاد بشكل لم يكن معروفا فيما سبق ، كما نجمت عنه مجموعة من القيم والقواعد التى تنظم حياة المجتمع فى ضوء زيادة الاستهلاك . اذ اصبحت زيادة الاستهلاك ذاتها قيمة اجتماعية كبرى ومحورا لكثير من اجزاء النشاط الاقتصادى . فزيادة الاستهلاك فى ذاتها وبصرف النظر عن الحاجات التى يشبعها هذا الاستهلاك المتزايد قد اصبحت من قواعد الانتاج فى العصر الحديث فالاستهلاك لا يتزايد لاشباع حاجات قائمة ، بقدر ما تخلق حاجات جديدة للتمكين من زيادة الاستهلاك وقد كان لهذه الظاهرة آثار بعيدة على الاقتصاد كما انها نتائج خطيرة على السلوك الاجتماعي بدأت تظهر فى الفترة الاخيرة .

الواقع أن مظاهر مجتمع الاستهلاك لا زالت حديثة . كما انها لا زالت بعيدة عن ان تكون عامة سواء من حيث الدول أو حتى بالنسبة للدولة الواحدة . فبالنسبة الدول الصناعية لا يمكن الحديث باطمئنان عن وجود مجتمع الاستهلاك بالصورة التى نتحدث عنها الا فى شكل اتجاه عام ، ولا تكاد توجد دولة تتركز فيها خصائص هذا المجتمع الا فى الولايات المتحدة الامريكيه . وحتى بالنسبة للولايات المتحدة الامريكية فهذا المجتمع لا زال بعيدا عن أن يكون شاملا . ذلك ان التقدم المتحقق فى العالم حتى الآن قد اخذ صورة النمو غير المتوازن Unbalanced Growth بمعنى أن هناك دائما قطاعات أسبق من غيرها فى استيعاب التقدم وفى تحقيق النمو ، كما ان هناك مناطق جغرافية اقدر على تحقيق التقدم من غيرها . وهذا النمو غير المتوازن نجده على مستوى العالم فى مجموعه ـ مما ادى الى وجود الدول النامية والمتخلفة ـ كما نجده على مستوى الدولة الواحدة ـ مما ادى الى وجود الاماكن والقطاعات المتخلفة . و على ذلك فعند حديثنا عن خصائص مجتمع الاستهلاك لا ينبغي ان يفهم من ذلك ان هذا المجتمع قد تحقق بالفعل وانما هو مجرد اتجاه عام بدأت تظهر خطوطه الرئيسية ، ولكن جذور الفقر موجودة دائما وهي تثير الكثير من المشاكل على ما سنرى .

واذا كانت خصائص مجتمع الاستهلاك لا زالت حديثة فان بوادرها قد ظهرت على النظرية

---

(٢) انظر لنا ، مجتمع الاستهلاك ، سابق الاشارة اليه .

الاقتصادية منذ فترة ، وهذا هو فى الواقع مغزى التطور الذى لحقها منذ التقليديون وكينز . وبدون التعرض الى جوانب كيفية توزيع الدخل التى تثير فى الواقع خلافات مذهبية ، فان جوهر النظرية التقليدية فى الاقتصاد والتى ورثناها منذ آدم سميث وريكادو ، هو ان الطلب الكلي فى الواقع يستوعب دائما العرض الكلي . فكل ما ينتج من السلع تجد له طلبا فى السوق ، واذا كان من الممكن حدوث بعض الاختلالات الجزئية فى الاقتصاد كان يكون عرض سلعة معينة اكبر او اقل من الطلب عليها فان ذلك لا يمكن الا ان يكون حالة استثنائية جزئية لا بد ان تعادلها اختلالات جزئية اخرى . والمهم فى كل ذلك هو ان مجموع الطلب الكلي فى الاقتصاد لا يمكن ان يقل عن مجموع العرض او الانتاج الكلي . ولذلك فان الاقتصاد بطبيعته يتوازن عند مستوى التشغيل الشامل . وتفسير ذلك ان الاقتصاد بعيد عن اشباع جميع الحاجات ، ولذلك فان الحاجة موجودة باستمرار لزيادة الانتاج وفرص الربح من الاستثمارات الجديدة مكفولة بالنظر الى ان هناك دائما قدرة على زيادة الانتاج وزيادة الاستهلاك . فرص الاستثمارات تكون عادة كبيرة ، ولكن نظرا لان الاقتصاد فقير فانه لا يمكن القيام بكل هذه الاستثمارات . ويتم القيام فقط بالاستثمارات فى الحدود التى يمكن فيها ضغط الاستهلاك . وعلى ذلك فكل جزء يمكن ادخاره من الناتج القومي سيطلب بالضرورة للاستثمار لان فرص الاستثمار كبيرة لوجود فرص الربح من الانتاج فى المستقبل واشباع الحاجات الناقصة . وعلى ذلك فان التقليديين وجهوا انظارهم الى الادخار ، فهذا هو القرار الهام ، وهو الذى سيحدد مقدار الاستثمار . فكل ما يدخر سيستثمر حتما لان الطلب على الاستثمار كبير جدا . ولذلك لم تقم صعوبة عند التقليديين لتقرير ضرورة تحقيق التوازن فى الاقتصاد ، العرض الكلي يتساوى دائما مع الطلب الكلي . فالعرض الكلي يتكون من عرض سلع الاستهلاك وعرض الادخار ، والطلب الكلي يتكون من الطلب على الاستهلاك والطلب على الاستثمار . ونظرا لان الطلب على الاستثمار يكون كبيرا جدا بالنسبة لعرض الادخار فانه لا يمكن أن تقوم حالة يزيد فيها العرض الكلي عن الطلب الكلي .

واذا انتقلنا الى تحليل كينز Keynes (١) نجد أن التجديد الذى اتى به هو انه أوضح ان الطلب على الاستثمار قد لا يكون من الكبر بحيث يستوعب كل المدخرات . ولذلك فليس من المقبول الاهتمام فقط بالادخار باعتبار ان الاستثمار سيتحقق دائما ، بل لعل العكس هو الصحيح ، فنظرا لنقص فرص الربح فان الطلب على الاستثمار قد يكون محدودا ، ومن ثم وجب ان يتعدل الادخار وفقا لهذا الطلب المحدود . ورأى كينز أن تعديلات الادخار وفقا للطلب على الاستثمار تتم بتغيرات مستوى الدخل القومي والعمالة مما قد يجعل وجود بطالة امرا متفقا مع التوازن الاقتصادى . وهذا هو فى الواقع جوهر الثورة التى احدثها كينز فى النظرية الاقتصادية فى كتابه الشهير « النظرية العامة » . ومن الواضح ان امكان نقص الاستثمار عن المدخرات انما يرجع الى نقص فرص الربح من الاستثمارات الجديدة . وهذا يشير فى الواقع الى أن زيادة الاستهلاك فى المستقبل لم تعد متوافرة كما كان الامر قبل ذلك بقرن من الزمان . وهذا تغيير هام وهو مقدمة لبيان أن الاستهلاك قد بدأ يفرض نوعا من المشاكل ، فنحن لسنا فى مرحلة الفقر الشديد وحيث كل زيادة فى الاستهلاك ستصرف حتما ، ولكننا بدأنا ندخل مرحلة امكان نقص الطلب الفعلي عن توفير العمالة الشاملة ، ولذلك فان السياسة التي نصح بها كثيرة هي ضرورة العمل على زيادة الطلب . على انه لا ينبغى ان تعطى نظرية كينز اكثر من دلالتها الحقيقية . فليس معنى ذلك ان العالم قد عرف مجتمع الاستهلاك في الثلاثينات ، ولكن ما نود أن نشير اليه هو انه بدأت تظهر مشاكل

1. cf. N. Kaldar, **A Model of Economic Growth,** Economic Journal December, 1957, Reprinted in **Essays on Economic Stability and Growth,** London, 1960, P. 295.

الطلب الكلي ولم تعد امراً تلقائياً كما كانت عند بداية الثورة الصناعية وفي ظل مستويات الاستهلاك المنخفضة . ومما ساعد على ظهور ازمة الطلب الكلي في الثلاثينيات سوء توزيع الدخول . فأصحاب الدخول المنخفضة لم يكن من الممكن زيادة استهلاكهم نظراً لانخفاض دخولهم ، وأصحاب الدخول المرتفعة لم يكن من السهل زيادة استهلاكهم نظراً لانخفاض مرونة الاستهلاك لديهم . وفي هذا الجانب يتفق تحليل كينز مع تحليل ماركس للأزمات الاقتصادية في ظل النظام الرأسمالي .

واذا كانت نظرية كينز قد مهدت السبيل نحو ضرورة الاخذ بسياسات التدخل لزيادة الطلب الفعلي فان آثارها لم تظهر بشكل واضح الا في السنوات الاخيرة في المجتمعات المتقدمة جداً ، وفي هذه المجتمعات يبدو في كثير من الأحوال أن النظام الاقتصادي منها يسير على عكس مقتضيات الرشادة الاقتصادية . وحقيقة الأمر أن اختلاف الظروف يستدعي اختلافاً في النظرية السائدة وفي قواعد السلوك . وهذا ما دعا جالبرت الى القول بأن « مجتمع الوفرة » (1) يختلف بالضرورة عن « مجتمع الندرة » الذي ظهرت فيه معالم النظرية الاقتصادية على أيدي آدم سميث وخصوصاً ريكاردو . والأمثلة على هذا الاختلاف كثيرة . ان المتأمل في الاقتصاديات المتقدمة وبوجه خاص في الاقتصاد الامريكي يجد غرابة في الدور الذي يحتله الاعلام من هذا الاقتصاد . فالنفقات التي تنفق على الدعاية بصورها المتعددة والتطور الذي نجم عن ذلك في وسائل الاعلام المختلفة يقتطع جزءاً هاماً ومتزايداً من الناتج القومي . وليس من السهل الاقتناع بأن هذه النفقات يقصد بها فقط اعلام لجمهور المستهلكين بوجود السلعة ومزاياها ومن ثم تحقق خدمة اقتصادية ، اذ الواقع ان كثرة هذه الدعايات وتكرارها والاصرار عليها لا يمكن ان يكون الغرض الوحيد منه هو الاعلام ، ولذلك فقد ذهب عدد من الاقتصاديين الى القول بأن نفقات الدعاية والاعلام في جزء كبير منها تعتبر ضياعاً Waste على الاقتصاد لا تتحقق من ورائه اية منفعة اقتصادية ، وان هذه الموارد كان من الاجدر توجيهها نحو استخدامات اكثر فائدة . وهذا النظر امره معقول ومقبول في « اقتصاد الندرة » الذي تعودنا عليه اذ في ظل هذا الاقتصاد حيث يحكمنا أساساً قانون الندرة ، يترتب على مجاوزة الاعلام للحدود المعقولة في توفير العلم للمستهلكين اقتطاع جزء من الموارد واستخدامها فيما لا يعود بفائدة مباشرة على المستهلكين . ولكن الامر يكون مختلفاً عن ذلك فيما نسميه « باقتصاديات الوفرة » . فقد سبق ان اشرنا الى ان الانتاج في هذه الدول قد زاد زيادة كبيرة مما ادى الى اشباع الحاجات الاساسية للافراد ، أو كاد . ومع ذلك فان استمرار زيادة الانتاج تتطلب في الواقع زيادة الاستهلاك وهو امر لم يعد من السهل تحقيقه نظراً لأن الحاجات الاساسية قد تم اشباعها . ولذلك فان جزءاً هاماً من الموارد الاقتصادية انما يتجه نحو تنمية عادات الاستهلاك وخلق عادات جديدة للاستهلاك حتى يستمر الانتاج في التوسع المستمر . فالحاجات التي تشبع الآن لم تعد قاصرة على الحاجات البيولوجية الاولية وانما هي حاجات نفسية واجتماعية وثقافية تخلقها البيئة التي يعيش فيها الفرد . ومن ثم فان نفقات الدعاية والاعلام لم تعد مجرد وسيلة لتوفير العلم لدى المستهلكين بوجود السلعة وبخصائصها ، وانما اعتبرت بشكل خاص وسيلة للتأثير على ارادة المستهلكين واذواقهم بخلق حاجات جديدة لديهم لم يكونوا ليشعروا بها فيما لو لم تنفق هذه المصاريف . ولذلك فانه في ظل مجتمع الاستهلاك يصبح الاعلام جزءاً عضوياً من جهاز الانتاج وبدونه لا يستطيع هذا الجهاز الاستمرار في النمو .

وقد ترتب على ما تقدم تغيير في القيم الاجتماعية السائدة . فالاستهلاك اصبح في ذاته قيمة اجتماعية كبرى ، ويقاس مركز الفرد الاجتماعي بقدر ما يستهلكه من السلع والخدمات ومدى قدرته على التغيير المستمر . ومن هنا نجد ان من خصائص الاذواق في العصر الحديث

---

(1) انظر مؤلفه ، The Affluent Society سابق الاشارة اليه

التغيير المستمر ، « الموضة » دائما في تغيير حتى يشعر الفرد بحاجته المستمرة الى التغيير في استهلاكه مما يؤدى الى الاستهلاك المستمر . ونستطيع ان نعطي مثالا لذلك ، فالمجتمع الامريكي كان ولا يزال متقدما على المجتمعات الاوروبية في كثير من خصائص مجتمع الاستهلاك . وقد كانت السيارات من سلع الاستهلاك الجاري في الولايات المتحدة الامريكية التي تعتمد عليها عدة صناعات اساسية . ولذلك فقد كان من الواجب ادخال عادة تغيير السيارة كل فترة . ولذلك نجد ان اشكال السيارات الامريكية تتغير دائما كل فترة حتى يضطر الفرد الى اقتناء سيارة جديدة. ولم يكن الامر كذلك في أوروبا حيث ان صناعة السيارات لم تكن بهذه القدرة ولذلك فان السيارة في أوروبا كانت سلعة معمرة تقتنى لكي تعيش سنوات عديدة قبل استبدالها لتلف فيها . والآن نلاحظ أن صناعة السيارات في أوروبا قد تقدمت واصبحت السيارة من سلع الاستهلاك الجاري وكان لا بد من زيادة الاستهلاك . واذا بنا نرى السيارات الاوروبية التي انتجت لعشرات السنوات بنفس الشكل قد بدأت تميل الى ادخال تعديلات في شكلها الخارجي بحيث انها تسير الآن في نفس الاتجاه الامريكي .

ونلاحظ ان استقرار عادة الاستهلاك كقيمة جتماعية تفسر سلوك الافراد في المجتمع الحديث هي ظاهرة جديدة . فاذا كان الاستهلاك ونوعه وتنوعه يحدد في العصر الحديث ـ الى حد ما ـ مكانة العائلة الاجتماعية ، فان ذلك لم يكن كذلك دائما . ففي القديم كان المركز الاجتماعي يتحدد بحسب النسب ، فالانتماء الى عائلات الاشراف والنبلاء هو الذى يحدد المركز الاجتماعي للفرد وبصرف النظر عن مقدار استهلاكه ويدخله ل انه من مدعاة السخرية ان يحاول الفرد ان يجارى النبلاء في حياتهم وان يحاول ان يستمد مركزه الاجتماعي من زيادة انفاقه الاستهلاكي ، ومن هنا نستطيع ان نفهم الكوميديا الساخرة « لموليير Le Bourgeois Gentilhomme » عن ذلك التاجر الذى حاول ان يتشبه بالنبلاء لمجرد زيادة انفاقه الاستهلاكي .

كذلك نجد انه مما ساعد على قيام الراسمالية الناشئة سيادة الافكار البيوريتانية Puritan التي صاحبت الاصلاح الديني في أوروبا ، والتي كانت تدعو الى الحرص والاعتدال في الحياة مع ما يترتب على ذلك من تضييق الاستهلاك وتقدير عادة الادخار . وقد كان عدد كبير من المهاجرين الى امريكا من هذه الطوائف الدينية . ونحن نعرف انه في المراحل الاولى تكون الحاجة الى الادخار كبيرة لمواجهة حاجات الاستثمار المتزايدة . ولم يدخل الاستهلاك في مجال القيم الاجتماعية الا متأخرا . ولعله من الطريف ان أول من أشار الى اهمية هذا « الاستهلاك التفاخرى » Conspicuous consumption هو الاقتصادى الامريكي فيبلن Veblen في كتابه The Leisure Class وهو بذلك يشير الى ان بذور هذا المجتمع الجديد قد ظهرت ايضا في الولايات المتحدة الامريكية منذ نهاية القرن الماضي . ولم ينظر الى اثر الاستهلاك كقيمة اجتماعية في النظرية الاقتصادية الا مؤخرا عندما كتب دوزنبرى (1) عن « اثر التقليد » Demonstration effect ، وبين أن استهلاك الفرد لا يتوقف على ذوقه وما يريده هو بقدر ما يتأثر بما يستهلكه الاخرون . وبذلك ادخل فكرة التداخل بين اذواق المستهلكين في تحديد ذوق المستهلك Interaction of utilities . ومعنى ذلك أن الاستهلاك اصبح قيمة اجتماعية. فالفرد لا يستهلك ما يريده فحسب ، وانما يستهلك ما يجد جيرانه وزملاءه يستهلكونه . ومن هنا نفهم الدور الذى يقوم به الاعلان في العصر الحديث .

1. cf. J. Duesnberry, **Income, Saving and the Theory of Consumer Behaviour**, Cambridge, Mass. 1949.

واذا كان الاستهلاك يزيد باستمرار ويتنوع ، فان مقتضيات الانتاج بأقل نفقة تستدعي في نفس الوقت ايجاد نوع من النمطية في الاستهلاك Standardization فقد سبق ان اشرنا الى المزايا العديدة التي يحققها الانتاج الكبير ، ولذلك فان المشروعات في سعيها نحو زيادة الانتاج وما يستتبعه من زيادة في الاستهلاك انما تحاول ان يتم ذلك بشكل نمطي بقدر الامكان حتى تنخفض نفقة الانتاج . ولذلك فان اهم ما نلاحظه في الوقت الحاضر هو اتجاه الاستهلاك الى الطبقات الوسطى وليس الى الطبقات العليا . ففي الماضي كان الحديث عن الاذواق والمودة قاصرا على طبقة محددة من ذوي الدخل المرتفع ، اما الآن فان المنتجات الحديثة تتجه عادة الى المستهلك العادي والذي يكون الغالبية الكبرى من المستهلكين ، وهؤلاء يشترون عادة ما يقدم لهم دون نظرة نقدية . فهم بطبيعتهم من مقدري الاستهلاك النمطي . ولذلك فان الاستهلاك الترفي في العصر الحديث ليس قاصرا على الطبقات العليا وانما هو من اهم خصائص الطبقة الوسطى وما دونها . بل لعل الطبقات العليا قد بدأت تميل نحو التعفف عن هذا الاستهلاك النمطي .

واذا كان مجتمع الاستهلاك قد ادى الى الزيادة المستمرة في استهلاك الطبقات المحرومة نوعا، الا انه لم يخل من انتقادات عنيفة مردها الى نظرته المادية الى الاستهلاك وعدم وجود مثل خلقية وثقافية الغرض منها تنمية الفرد وقدراته . فهذا المجتمع يخلق من الفرد اداة للاستهلاك دون ان يجعل منه انسانا حقيقيا . وهذه الانتقادات وغيرها سوف نتعرض لها فيما بعد ولكننا نشير الآن الى امر هام ، وهو هل يترك هذا النظام الاقتصادي لقوى السوق وحدها ام لا بد من اخضاعه لخطة . وبعبارة اخرى هل التنظيم الراسمالي او الاشتراكي هو الاقدر على مواجهة حاجات هذا المجتمع ؟ ام ان الحقيقة ان السوق والخطة ليسا متعارضين كما يبدو للوهلة الاولى ، وان الحاجة هي اليهما معا ؟ وهذا ما سيساعد على فهم مدى الاختلاف بين النظم الحديثة .

السوق والخطة

اشرنا فيما تقدم الى اهم خصائص « المجتمع الصناعي الجديد » وما ادى اليه من تقارب بين النظم الاقتصادية المتقدمة والتي ظهرت فيها هذه الخصائص بشكل واضح . كما تعرضنا الى التطور الذي لحق الاشخاص الذين يتخذون القرارات الاقتصادية ، ووجدنا ان هناك اتجاها متزايدا نحو تركيز سلطة اتخاذ القرارات الاقتصادية في ايدي المديرين والفنيين ، واشرنا الى ما ترتب على ذلك من انفصال بين الملكية القانونية وبين الادارة الاقتصادية . ومن شأن ما تقدم تأكيد الانطباع بان تقاربا يتم الآن بين الدول الصناعية المتقدمة الراسمالية ، والدول الصناعية المتقدمة الاشتراكية . على ان هذا الانطباع لا ينبغي ان يخرج عن كونه اتجاها عاما وليس حقيقة قائمة في جميع الدول الصناعية بنفس الدرجة . فلا زالت الملكية الخاصة تلعب دورا هاما في القرارات الاقتصادية في الدول الراسمالية ،كما ان سلطة الحزب السياسي (الشيوعي) باعتباره طليعة القوى العاملة لا زالت كبيرة جدا في الدول الاشتراكية . وبالرغم من هذه الفروق فان الاتجاه العام السابق الاشارة اليه حقيقة لا يمكن انكارها .

ونود الآن ان نتساءل ، الا تختلف الادارة الاقتصادية باختلاف النظام الاقتصادي ؟ الا تتغير طبيعة هذه الادارة بحسب ما اذا كان نظام السوق او نظام التخطيط هو السائد ؟ الواقع ان هذا هو التساؤل الاساسي الآن ، الى اي حد يتعارض نظام السوق مع نظام التخطيط والى اي حد يتكاملان ؟

الفكرة السائدة هي ان النظام الراسمالي يقوم على اساس السوق ، في حين ان النظام الاشتراكي يقوم على اساس التخطيط . هذا مانود ان نتعرض له الآن لنرى كيف ادى التطور الحالي للمجتمع الصناعي الحديث الى التكامل بين النظامين .

قد يبدو من وجهة نظرية بحتة أن النظامين متعارضان تماما ، فنظام السوق هو الاخذ بنظام اللامركزية الاقتصادية Economic decentralisation في حين ان نظام التخطيط هو تطبيق لفكرة المركزية الاقتصادية Economic Centralisation

يقوم نظام السوق من الناحية النظرية ، على ما يعرف بسيادة المستهلك :

Consumer sovereignity فالمستهلكون يقومون بتوزيع دخولهم من العمل والملكية او من ايهما على السلع والخدمات المختلفة بحسب اذواقهم وبما يحقق لكل منهم اكبر اشباع ممكن وفقا لسلم ترتيب افضلياته . ويعتبر كل مستهلك مستقلا في قراره بتوزيع دخله على السلع والخدمات دون أن يقوم اى تنسيق مسبق[1] بين قراره وقرار غيره من المستهلكين . ولا نقصد بذلك أن المستهلك الفرد لا يتأثر باستهلاك الآخرين فقد سبق أن تعرضنا الى أهمية «أثر التقليد» ولكن ما نقصده هو أن المستهلك في قراره لا يعني بقرارات غيره من حيث أثرها على التوازن العام . فكل ما يريده هو أن يحقق أقصى اشباع ممكن له حسب ذوقه من دخله المحدود . ولا يستطيع اى مستهلك بفعله المنفرد ان يؤثر في الأثمان المعروضة ، في محيط من المستهلكين وسواء زاد الكمية التي يشتريها ام نقص منها فان أثره على الطلب الكلي لا قيمة له . ولكن التأثير في ثمن السلعة يحدث نتيجة لمجموع أفعال المستهلكين كما تظهر في الطلب الكلي .

وكذلك فان الانتاج يتم في ظل نظام السوق من جانب المنتجين الذين يواجهون بأثمان معينة لعناصر الانتاج وأثمان السلع ، ولا يستطيع ايهم ان يغير بفعله المنفرد من هذه الأثمان وانما عليه فقط أن يقوم بالتأليف بين عناصر الانتاج بما يسمح له بتخفيض النفقات الى اقل قدر وينتج الكمية التى تحقق له اقصى ربح . والأصل هنا في نظام السوق (وهو ما يطلق عليه سوق المنافسة الكاملة) أن كل منتج ذرة في هذه السوق ، ولايقوم اى تنسيق مسبق بينه وبين غيره من المنتجين . ويحدث التأثير في الكمية المعروضة نتيجة لمجموع أفعال المنتجين كما تظهر في العرض الكلى . ويتم التوازن عندما يتساوى الطلب الكلى مع العرض الكلى لكل سلعة ، مع ما يترتب على ذلك من تغيرات في الأثمان . وعلى ذلك نجد ان التوازن يتحقق في الاقتصاد بالفعل Ex Post (2) نتيجة لتغيرات الأثمان التى تحقق المساواة بين العرض والطلب . والذى يهمنا من الصورة النظرية المتقدمة هو ان القرارات الاقتصادية تصدر من عدد كبير من الوحدات الاقتصادية التى تسعى لتحقيق مصلحة لها، ودون أن يقوم تنسيق مسبق بينها ، كما انه ليس لقرار اى من هذه الوحدات منفردا اى تأثير على الأثمان Price taker ومن ثم على الكميات المطلوبة او المعروضة وانما يتم التأثير نتيجة لمجموع قرارات المستهلكين والمنتجين . ولذلك فهذا النظام يتميز بعدم وجود سلطة عليا تفرض تحقيق التوازن بين الطلب والعرض، وانما يتحقق هذا التوازن نتيجة لهذه القرارات التى تصدر من الوحدات الأولية التى لا تملك الا التأثير في طلبها وعرضها ، ولذلك نقول بأن نظام السوق يعتبر مظهرا من مظاهر اللامركزية في الادارة الاقتصادية حيث تباشر الوحدات نشاطها مدفوعة بمصلحتها الخاصة ،وهذا ما كان وراء فكرة آدم سميث عن اليد الخفية التى تحقق الانسجام بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة ، ذلك انه يترتب على التوازن

---

(1) انظر في تفصيل ذلك مؤلفنا ، دروس في النظرية النقدية ، المكتب المصرى الحديث ، الاسكندرية ١٩٦٦ ص ٢٢ – ٤٥ ، وانظر أيضا ، احمد جامع ، الاقتصاد الاشتراكي ، سابق الاشارة اليه ص ٥١٧ – ٥٥ .

(2) تستخدم الاصطلاحات ex post,ex ante في الاقتصاد للتعبير عن « السابق » « واللاحق » جريا وراء استخدام السويديين وبصفة خاصة ميردال لهذه الاصطلاحات اللاتينية للتعبير عن الحساب السابق والحساب اللاحق . انظر له :
G. Myrdal, L'Equilibre Monetaire, (trad) edition Genin, Paris, 1950.

استخدام الموارد المتاحة في الاقتصاد وانتاج السلع التي يريدها المستهلك وهو المقصود بأن هذا النظام يخضع لسيادة المستهلك .

وقد يمكن ان ننقد هذه النظرة الى سيادة المستهلك بان ما يظهر في السوق ليس رغبات المستهلك في ذاته ، ولكن المستهلك المزود بقوة شرائية ، بمعنى ان الاصوات Votes التي يعبر بها عن رغبات المستهلكين انما هي اصوات موزونة او مرجحة Weighted بحسب دخل كل منهم . فصاحب الدخل الكبير سيكون له اثر اكبر على الاثمان من صاحب الدخل الصغير . وهذا هو النقد الاساسي الموجه الى النظام الراسمالي ، وواضح ان النقد لا يتعلق بالاعتماد على نظام السوق وانما على كيفية توزيع الدخول . فهذه الدخول موزعة بحسب العمل والملكية ، ومن الممكن ان نناقش في مدى مشروعية دخل الملكية . ولكن هذه مسالة اخرى ، وهي على اي الاحوال الاساس الذي تستند اليه معظم النظم المعارضة للنظام الراسمالي .

ويكاد يعتبر نظام التخطيط عكس نظام السوق مفهوما على النحو المتقدم . فالتخطيط يعتمد على مركزية القرارات الاقتصادية سواء من حيث تحديد السلع والخدمات الواجب اشباعها او من حيث اتخاذ الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الاشباع ، وبذلك تحل قرارات سلطة مركزية محل قرارات وحدات المستهلكين والمنتجين اللامركزية . فالمشكلة الاقتصادية واحدة في جميع المجتمعات ولكن الاختلاف يقتصر على وسائل حل هذه المشكلة . هناك دائما موارد محدودة ، صالحة لاستخدامات متنوعة وفقا للفن الانتاجي المتاح ، وحاجات عديدة ، وتكمن المشكلة في اختيار الحاجات الاولى بالاشباع وفي اختيار انسب الطرق لانتاج السلع والخدمات التي تشبع هذه الحاجات . ويعتمد نظام السوق على قرارات وحدات لا مركزية لتحقيق هذا الاختيار ، المستهلك بالنسبة للحاجات والمنتج بالنسبة لطرق الانتاج . اما في ظل نظام التخطيط فان هذا الاختيار يتم على مستوى مركزي حيث تتولى سلطة عليا (أيا كان اسمها لجنة التخطيط المركزية او اية سلطة سياسة شعبية) تحديد الحاجات واجبة الاشباع والسلع والخدمات اللازمة لذلك ، وتفرض هذه الحاجات والسلع على المستهلكين وعلى المنتجين ، فأولئك لا يجدون سوى هذه السلع والخدمات ، وهؤلاء عليهم انتاج هذه السلع والخدمات . ولذلك يقال بان نظام التخطيط هو نظام كمي بالمقابلة الى نظام السوق الذي هو نظام « قيمي » . والسبب في ذلك هو ان التخطيط ينحصر في نهاية الامر في تحديد الكميات التي تنتج كل سلعة وخدمة وتفرض هذه الكميات على المستهلكين والمنتجين على السواء . ولذلك فان مدى توفيق هيئات التخطيط المركزية ينحصر في القيام باختيار الاهداف المناسبة التي ينبغي تحقيقها ، ومن ثم السلع والخدمات الواجب انتاجها ، وكذلك في تحقيق الانسجام والتناسق بين هذه الاهداف المختلفة وبينها وبين الوسائل المتاحة للانتاج من موارد وفن انتاجي . وتقوم الفكرة الاساسية في ذلك على انه في كثير من الاحوال لا يمكن الاركان الى رغبات الافراد التي ينقصها العلم ويغلب عليها قصر النظر ، ومن ثم فانه يمكن أن تكون اهداف الخطة اكثر اتفاقا مع مصلحة الافراد والمصلحة العامة مما لو تركت الأمور للأفراد وحدهم وتركهم تحت تاثير الجهل والدعايات . وليس معنى قيام سلطة مركزية بتحديد اهداف الانتاج انها لا تراعي رغبات هؤلاء وتفرض عليهم سلعا وخدمات لا يريدونها أصلا .

فرغبات الافراد تدخل ولا شك في اعتبار سلطات التخطيط المركزية ولكنها لا تعتبر المبرر الوحيد للانتاج كما في ظل نظام السوق ، بل تدخل هناك اعتبارات أخرى من تقرير المصلحة العامة ، مما قد يغفل عنه الافراد . كذلك فان سلطات التخطيط المركزية لا تقتصر على وضع قائمة بالاهداف الواجب تحقيقها وانما ينبغي ان تراعي ان يتحقق التناسق بين هذه الاهداف وبعضها وبينها وبين الوسائل المتاحة لها . وبعبارة أخرى ينبغي ان تضمن الخطة التوازن في الاقتصاد ، فلا يكفي تقدير ضرورة انتاج كمية كذا من هذه السلعة دون التاكد من توافر القدرة على ذلك .

وبذلك فان الخطة تضمن تحقيق التوازن مسبقا بين الطلب والعرض وفي هذا تختلف الخطة عن السوق فالتوازن في الخطة هو توازن سابق ex ante ويتحقق التوازن اللاحق Ex post وفق تقديرات الخطة اذا كانت الخطة سليمة ، ولا يتحقق التوازن اللاحق وتظهر اختلالات اذا لم يكن التخطيط سليما أو طرأت عوامل لم يكن من السهل توقعها .

ولا يعني القول بان التخطيط يتضمن توزيعا كميا للموارد ان الاثمان لا تستخدم ، فالواقع انه نظرا للتنوع الشديد بين عناصر الانتاج المستخدمة وبين السلع والخدمات المنتجة لا بد من استخدام وسيلة واحدة للقياس ، وهي بالضرورة النقود ، مما يؤدى الى ان تظهر الكميات الاقتصادية في شكل قيم . بالاضافة الى انه في جميع الدول الاشتراكية وفي الظروف العادية لا توزع الدخول بشكل عيني وانما في شكل نقدى ، والمستهلك يوزع هذا الدخل النقدى على السلع الموجودة بالسوق . ولكن هذه الاثمان والقيم التى تظهر فى السوق ليس لها اكثر من دور محاسبي بحت بالنسبة لسلطات التخطيط ودور توزيعي بالنسبة المستهلكين ، ولكن ليس لهذه الاثمان أى تأثير على القرارات الاقتصادية المتعلقة بالانتاج ، على الاقل ليس بشكل مباشر . فارتفاع اثمان سلعة نتيجة لزيادة الطلب عليها وظهور سوق سوداء او اختفاؤها كلية من السوق لا يؤدى الى زيادة عرض هذه السلعة لان الانتاج مرتبط بالخطة وليس برغبات الافراد كما تظهر في السوق . على ان ذلك لا يمنع سلطات التخطيط من ان تأخذ هذه المؤثرات في الاعتبار عند وضع الخطة الجديدة او عند تعديل الخطة القائمة .

وخلاصة القول ان التخطيط ، في الاصل ، نظام يقوم على قرارات تصدر من سلطة مركزية وبحيث تراعى تحقيق التوازن مسبقا بين الطلب والعرض في الاقتصاد (١) .

مما تقدم قد يبدو ان نظامي السوق والتخطيط على طرفي نقيض ، ولكن الواقع ان تطور المجتمع الصناعي الحديث قد جعل منهما امرين متكاملين بحيث تلحظ من ناحية مزيدا من التدخل والتخطيط في الدول الراسمالية ، وتلحظ من ناحية أخرى مزيدا من الحرية وترك المجال للسوق في الدول الاشتراكية . وهكذا يكاد يبدو التنظيم الحالي للمجتمع الصناعي الحديث كمزيج من القرارات المركزية والقرارات اللامركزية وان كان ذلك بدرجات متفاوتة بين الدول المختلفة .

سبق ان اشرنا الى ان النظام الراسمالي قد تطور تحت ضغط حاجات المجتمع الجديد وان المنافسة الكاملة لم تعد سوى حالة استثنائية من حالات السوق . فالاصل هو المشروعات الصناعية الكبرى والتي تؤثر بقرارها المنفرد في الاثمان ، ومن ثم في الكميات المعروضة والمطلوبة . ومن الواضح ان قرارات هذه المشروعات الكبرى لا يمكن اعتبارها مظهرا من مظاهر اللامركزية وانما على العكس هي صورة للمركزية التي تباشرها هذه المؤسسات الصناعية الكبرى . ومن هنا نفهم المقصود عادة من القول بوجود مراكز قوى خفية فى الدول الراسمالية . كذلك سبق ان اشرنا الى ان التطور الذى لحق النظام الراسمالي نتيجة لزيادة الاستهلاك قد جعل التدخل لحفظ مستوى الطلب الفعلي امرا ضروريا ، وهذا هو ما قامت به نظرية كينز على ما سبق ان اشرنا اليه وبالمثل فان تدخل الحكومات الغربية لم يقتصر على توفير معدل معقول من الطلب الفعلي اذا

---

(١) ثار خلاف نظرى فيما مضى حول امكان الوصول الى تحقيق الكفاءة الاقتصادية في ظل النظام الاشتراكي حيث شكك في ذلك بعض الاقتصادين ، ولكن هذه القدرة على تحقيق الكفاءة اصبحت امرا مستقرا من الناحية النظرية وخاصة بعد كتابات اوسكار لانجر ، راجع في ذلك مقالنا ، النظرية الاقتصادية وكفاءة الانتاج في ظل النظام الاشتراكي ، الاهرام الاقتصادى ، ١٥ فبراير ١٩٦٦ .

كانت ظروف الكساد سائدة كما كان الحال في الثلاثينيات وانما امتد لتدخل الحكومات بالسياسة الاقتصادية الى غرض تحقيق النمو الاقتصادى بالاضافة الى بعض الاهداف الاجتماعية الاخرى مثل التعليم والصحة وغيرها . ولذلك فاننا نجد أن هناك اتجاها متزايدا في الدول الراسمالية الى الاخذ باسلوب او بآخر من التخطيط . ونجد ذلك واضحا في فرنسا وفي الدول الاسكندنافية وفي هولنده ، كما نجده في انجلترا وبدرجة اقل في الولايات المتحدة الامريكية .

كذلك فان نظام التخطيط وان كان معادلا تماما لنظام الاثمان من حيث امكانية الوصول الى تحقيق الكفاءة الاقتصادية (١) الا ان تطور المجتمع الصناعي يجعله غير كاف لمواجهة حاجات هذا المجتمع المتقدم . ذلك أن نقطة البداية التي يعتمد عليها نظام التخطيط هي امكان توافر **العلم الكامل** لدى سلطات التخطيط المركزية بما يجعلها في وضع افضل من الوحدات اللامركزية عند اتخاذ القرارات ، وبذلك تستطيع تلك السلطات أن تتجنب الكثير من الضياع والفقد ، نتيجة عدم وجود تنسيق مسبق بين القرارات . وهذا العلم ينبغي ان ينصرف الى عناصر القرار الاقتصادى وهي :

١ ـ ترتيب افضليات الحاجات في الجماعة .

٢ ـ الموارد المتاحة للمجتمع .

٣ ـ الفن الانتاجي المتاح .

وهذه الامور يسهل توافر العلم الكامل بها، او على الاقل قدر كاف من العلم بها، اذا كان المجتمع في اول مراحل التنمية (او قامت ظروف استثنائية مثل الحروب) حيث لا تقوم خلافات كبيرة من حيث الاهداف : التنمية السريعة عن طريق التصنيع . كذلك بالنظر الى قلة الموارد وضعف الفن الانتاجي المتاح في اول مراحل التنمية فان الاختيارات التي تعرض بالفعل تكون محدودة مما يمكن معه لسلطات التخطيط المركزية الاحاطة بها واتخاذ قراراتها على اساس معقول .

ولكن الامر يكون غير ذلك اذا تقدمت الدولة وعرفت خصائص المجتمع الصناعي الحديث . فهنا يكاد يكون العلم التام امرا مستحيلا ، ومن ثم فان قرارات التخطيط المركزى لا بد أن تكون قاصرة . كذلك فان محاولة توفير المعلومات لن تؤدى الا الى زيادة اجهزة جمع المعلومات وتحليلها والرقابة عليها مما يؤدى الى ازدياد النفقات وعرقلة سرعة القرارات. وقد لاحظ أحد الاقتصاديين الروس أن استمرار معدل الزيادة الحالي في العاملين في جمع المعلومات وتحليلها والرقابة عليها بما يرتبط باجهزة التخطيط والمتابعة والاحصاءات والحسابات . . سيؤدى بالاتحاد السوفياتي الى استخدام اكثر من ثلثي قوته العاملة في هذه الاجهزة قبل نهاية القرن .

ولذلك فانه من الضرورى ، ولاعتبار **عملي بحت** ، الاتجاه الى نوع من اسلوب الادارة اللامركزية في الدول الاشتراكية المتقدمة . ولذلك فقد ظهرت في الدول الاشتراكية المتقدمة صناعيا دعوات للاصلاح الاقتصادي وللاخذ بصور من اساليب السوق في تحديد اذواق المستهلكين ونوع السلع والخدمات التي تنتج ، وترك المشروعات تنتج وفقا للأسلوب الذى يناسبها لتخفيض

---

(١) انظر في التقابل التام بين نظام التخطيط الشامل ونظام الاثمان في المنافسة الكاملة وباستخدام الاساليب الرياضية في البرامج الخطية Linear Programming وحيث يكون احد النظامين البرنامج الاولى Primary Program والثاني البرنامج المقابل dual program

T. C. Koopmans, **Three Essays on the State of Economic Science**, New York, Mc Grow Hill, 1957, PP. 40 et seq.

نفقة الانتاج، ومن ثم ترك بعض الحرية لها فى تحديد الفن الانتاجي المناسب . وهذا فى الواقع هو المدلول الحقيقي للدعوة الى الأخذ بفكرة الربح فى المشروعات فى الدول الاشتراكية. فليس المقصود هو العودة الى نظام الملكية الخاصة للدول الراسمالية ، وانما الغرض ان يكون توجيه الانتاج ، على الأقل فى جزء منه ، وفقا للقرارات اللامركزية كما تظهر فى السوق من جانب المستهلكين والمنتجين . وبذلك يعتبر معيار الربح مظهرا لفكرة السوق اللامركزية .

وهكذا نستطيع ان نلمح تقاربا بين النظامين ، وان السوق والخطة ليسا متعارضين كما قد يبدو للوهلة الأولى وانما هما أسلوبان متكاملان . الخطة تبين الاختيارات الأساسية المجتمع المستقبل والسوق تقوم بالتنفيذ اليومي وتحقيق الاجراءات اليومية والتفصيلية اللازمة لتنفيذ هذه الخطة (١) . وهذه الخطة ضرورية فى كل مجتمع حديث ، فقد سبق ان اشرنا الى ان الحساب الاقتصادى هو من اهم خصائص هذا المجتمع . والخطة لا تعدو ان تكون تطبيقا لهذا المبدأ على الاقتصاد فى مجموعه . ولكن هذه الخطة ينبغي ان تكون اجمالية وقيمية وليست تفصيلية وكمية ، وان تقتصر على السياسات العامة . وفى نفس الوقت يقوم السوق بالتنفيذ اليومي لهذه الخطة الاجمالية .

وفى جميع الأحوال وسواء عند اتخاذ القرارات الاقتصادية المركزية المتعلقة بالخطة الاجمالية او القرارات الاقتصادية اللامركزية المتعلقة بمتابعة السوق فان المشاكل المطروحة تجعل دور الفنيين فيهما كبيرا على النحو الذى تعرضنا له فيما سبق .

عناصر القلق ـ الطلبة والمثقفون

قد يبدو مما تقدم ان المجتمع الصناعي الحديث ، وقد خلص الانسان من عبء حاجاته الضرورية وفتح آفاقا بعيدة للانتاج ومن ثم للاستهلاك قد حقق اخيرا حلم الانسان فى الحياة : حياة هادئة هادفة . ولكن الحقيقة غير ذلك تماما فان هذا المجتمع وقد تمكن من القضاء على نوع خطير من المشاكل التي صادفت الانسان ـ ربما الأصح القول وقد بدأ فى القضاء عليها ـ وهي مشاكل الندرة فى توفير الاشباع للحاجات الضرورية ، فانه نفسه قد بدأ يواجه نوعا جديدا من المشاكل ، وهذا النوع الجديد من المشاكل لم يعد تغلب عليه الصفة الاقتصادية بقدر ما يغلب عليه الطابع النفسي والثقافي . فلم يعد التساؤل الرئيسي كيف يمكن توفير الاشباع الأساسي للحاجات الضرورية لوجود الانسان وانما أصبح التساؤل عن نوعية هذا الوجود والهدف منه ، ولم يقتصر التساؤل عن مستوى المعيشة وانما جاوز ذلك الى نوع المعيشة (٢) . لا وتقتصر مشاكل هذا المجتمع الجديد على تغيير فى نوعها وفى التساؤلات المطروحة ، وانما ترتب على ذلك بالضرورة تغيير فى اشخاص المتسائلين والثائرين . فحيث كانت المشاكل المطروحة بالدرجة الاولى مشاكل اقتصادية وتوفير الحاجات الضرورية للافراد ، كان من الطبيعي ان تصدر صيحات التغيير والتمرد من الفئات المهضومة اقتصاديا أو المتحدثين باسمهم مثل العمال . اما الان وحيث تغيرت المشاكل واصبحت ذات طبيعة ثقافية ونفسية بالدرجة الاولى فان مصدر القلق والتمرد قد انتقل من نقابات العمال الى الشباب بصفة عامة والطلبة والمثقفين بصفة خاصة . وهذا ما ادى الى ظهور شعارات جديدة

---

(١) انظر فى هذا الموضوع مشروع الخطة الخامسة الفرنسية
Projet du Rappart sur les Principales Options du V Plan. Commissariat general du Plan d'Equipment et de Productivite, Paris, September, 1964.

(٢) لعل من أوائل من اشاروا الى اهمية التفرقة بين مستوى المعيشة Niveau de vie ونوع المعيشة genre de vie هو الكاتب الفرنسي J. Fourastie انظر كتابه : **Le Grand Espoir du XX Siecle, P.U.F. Paris,** 1958.

مثل « ثورة الشباب » « والثورة الثقافية » وغير ذلك (١) . ونود الآن ان نتعرض لهذه المظاهر بشيء من التفصيل .

سبق ان اشرنا الى ان « المجتمع الصناعي الحديث » بقدرته الفنية الهائلة يعمل على زيادة الانتاج باستمرار ومن ثم خلق عادات جديدة للاستهلاك للافراد . وهذا المجتمع فى سعيه المستمر لزيادة الانتاج والاستهلاك لا يستهدف سوى مزيد من الانتاج ومزيد من الاستهلاك . فهو جرى محموم دون ما اى هدف ظاهر . ولعل من الأمثلة التى تعبر رمزيا عن طبيعة هذا المجتمع هو ما نراه فى هذا العصر الحديث من « حب السرعة » ولذلك يسمى عصر السرعة ، فالشباب يقبل على ركوب السيارات السريعة ويقودها بسرعة جنونية ، وتتنافس الشركات فى اخراج نماذج من سيارات اكثر سرعة ،الكل يريد ان يجرى بسرعة، ويريد ان يسبق . ولكن لماذا ؟؟ ان يسبق ماذا هذه اسئلة لا اجابة عنها ،فالمهم هو مزيد من السرعة ، وهذا هو شان مجتمع الاستهلاك ، مزيد من سلع الاستهلاك ، ولكن اى سلع ، ولماذا ؟ فهذا امر لم يطرحه مجتمع الاستهلاك . وقد بدا يعاني منه .

وقد سبق ان اشرنا الى ان المجتمع الصناعي الحديث فى سعيه لمزيد من الانتاج والاستهلاك يستخدم المواد الضخمة وبامكانيات كبيرة للتاثير فى اذواق المستهلكين وتوجيههم نحو الاستهلاك اكثر واكثر . وبذلك فان هذا المجتمع بامكانياته الضخمة يصل على قصر دور الفرد على مجرد وحدة لاستهلاك ما يقدم له فى السوق ، دون ان تكون لارادة هذا الفرد اى دور يذكر . وفى اختيار السلع والخدمات التي تطرح فى السوق فان ما يراعى هو مدى قدرة الفن الانتاجي على المزيد من الانتاج دون اية اشارة الى اثر هذه السلع والخدمات على تنمية قدرات الفرد وامكانياته الثقافية والانسانية بما يعود عليه بنفع حقيقي . ولذلك فان مشكلة حرية الفرد هي جوهر المشاكل الجديدة لمجتمع الاستهلاك . فحرية الفرد هي فى تنمية امكانياته وقدراته الثقافية والتي تمكنه من الابداع والابتكار والمساهمة فى حياة المجموع مساهمة ذاتية يشعر فيها بدوره الفعال وهو متحرر من كافة القيود ، وسواء اكانت قيودا قانونية ام قيودا اقتصادية . ولم يكن من حق الفرد دائما المساهمة فى امور الجماعة التي ينتمي اليها ، بل كان هذا الحق قاصرا على فئة معينة من الأشراف والنبلاء . وقد حققت الثورة الديمقراطية حق الفرد ، كل فرد ، فى المساهمة فى امور الجماعة التي ينتمي اليها دون اى عائق قانوني ، كذلك فان الحاجة الاقتصادية تعوق الفرد دون الاسهام الحقيقي فى امور جماعته رغم تقرير هذا الحق قانونا له . ولذلك فان حرية الفرد تظل نظرية ما لم يتوافر له القدر الضروري اللازم لحفظ مستوى معيشة معقول وقدر معقول من العلم والمعرفة . ولعل الثورة الاشتراكية قد قامت لتوفير هذه الحرية الاقتصادية لطبقة العمال . ولكن ذلك لا يكفي اذ لا بد من توفير الظروف النفسية والثقافية الضرورية لابداع الفرد . ولذلك فقد كان من الشعارات الطريفة التي رفعت اثناء ثورة الطلبة فى فرنسا فى مايو ١٩٦٨ والتي كتبت على جدران السوربون : « الثورة البرجوازية ثورة قانونية ، والثورة البروليتارية ثورة اقتصادية اما ثورتنا فهي ثورة ثقافية نفسية » (٢) . وقد سبق ان اشرنا الى ان المجتمع الصناعي الحديث يؤكد على ضرورة نمطية الاستهلاك ومن ثم تأكيد الذوق الجماعي للاستهلاك دون اية مراعاة لتنمية الأذواق الفردية

---

(١) انظر فى تحليل ثورة الطلبة فى فرنسا ، كتابنا عن مجتمع الاستهلاك ، سابق الاشارة اليه .

(٢) استخدم الطلبة فى فرنسا فى اثناء ثورة مايو ١٩٦٨ طريقة جديدة فى الاعلام وهي كتابة الشعارات على جدران الكليات والمعاهد وذلك تشبها بصحف الحائط التي ظهرت فى الصين مع ظهور اول صحيفة لم اميتت فى اثناء الثورة الثقافية اخيرا . وقد جمعت هذه الشعارات فى كتيبات صغيرة تحتوى على ما كتب فى ذلك الوقت ، انظر
Les Murs ont La Parole, mai 68, editeur Tchon, France Paris, 1968

ومن لم الابداع . وقد عبر احد الفلاسفة المعاصرين « ماركوز » ومن اكثرهم تفهما لمشاكل العصر – عبر عن الانسان المعاصر بانه « الانسان ذو البعد الواحد » وذلك في كتابه بهذا الاسم : One dimensional Man (١)

ويرى ماركوز ان الانسان في علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه : **يمكن دائما ان يميز بين بعدين لهذه العلاقة** : البعد الأول هو الاندماج والتلاؤم ، والبعد الثاني هو المنازعة والرفض . وفي كل المجتمعات تجد ان الفرد يحتفظ في علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه بهذين البعدين : الاندماج من ناحية ، والمنازعة من ناحية اخرى . فكل حضارة تطبع افرادها بنوع من التشابه ، ولكنهم ايضا مختلفون . وهذا التشابه والاختلاف هو الذي يحفظ للفرد توازنه داخل المجتمع الذي يعيش فيه . ويرى ماركوز ان مجتمع الاستهلاك خلافا لغيره من المجتمعات السابقة يتجه نحو الغاء جانب المنازعة اكثر فاكثر ، ومن هنا نجد انفسنا في ظل حضارة تميل الى غلبة بعد الاندماج على حساب بعد المنازعة ، ان الانسان ذا البعد الواحد هو صورة الانسان الحديث . فمجتمع الاستهلاك عن طريق قدرته الفائقة على زيادة انتاج سلع الاستهلاك ومن ثم رفع المستوى المادي لافراده ، يتجه في الواقع الى الغاء جانب المنازعة لتصبح شكلية فقط . ومع ذلك فالقدرة الهائلة التي يتمتع بها المجتمع الصناعي الحديث لم تخلق مجتمعا ذا وجه اكثر انسانية بل لعل العكس هو الصحيح . ولننظر حولنا .

بالرغم من مظاهر الثراء التي تتمتع بها الدول الصناعية المتقدمة وفي مقدمتها الولايات المتحدة الامريكية لا زالت هناك جزر للفقر تعيش وسطها . ويكفي النظر الى مشكلة الزنوج والأقليات في الولايات المتحدة الامريكية لمعرفة الى اي حد يتعايش مجتمع الوفرة مع مجتمع الندرة . والأمر ليس متعلقا فقط بسوء توزيع الثروة والدخول وانما هو اخطر من ذلك بكثير . فنحن نعرف ان النمو بطبيعته ليس متوازنا سواء من ناحية القطاعات المختلفة أو من ناحية التوزيع الجغرافي . فهناك دائما قطاعات اقدر على تحقيق معدلات من النمو اكثر من غيرها ، ونفس الشيء بالنسبة للمناطق الجغرافية المختلفة . وتقوم السياسات الاقتصادية المختلفة بالعمل على تخفيف هذا التفاوت .

ولكن مشكلة الزنوج والأقليات في الولايات المتحدة الامريكية ليست مجرد مشكلة نمو غير متوازن ، فهي مشكلة حضارية ، حيث لا يتوافر لهؤلاء القدر اللازم من الرعاية الثقافية والاجتماعية التي تسمح لهم بالانتماء حقيقة الى المجتمع الذي يعيشون فيه ، ومن ثم يسايرون التقدم القائم فيه . فوجودهم في هذا المجتمع انما هو وجود مادي دون اي انتماء حقيقي . ومن ثم فان هذا التقدم المادي الرهيب لم يستطع أن يوفر لهؤلاء الفرصة المناسبة لتنمية قدراتهم الذهنية وغيرها للمشاركة الحقيقية في المجتمع الذي يعيشون فيه .

وليس الأمر متعلقا فقط بهذه الاقليات العنصرية بل ان الفرد العادي لا يستطيع الادعاء بانه اكثر حرية في هذا المجتمع الحديث . فالصورة التي اخذها التقدم المادي في الولايات المتحدة الامريكية مثلا تقتصر على المزيد من الحصول على السلع الاستهلاكية المشكوك في منفعتها الحقيقية ، في حين ان حاجات اساسية للفرد لا زالت بعيدة عن متناوله . فالخدمات الاساسية لا زالت في الولايات المتحدة الامريكية خدمات غالية نسبيا بالمقارنة الى اهميتها : الخدمات الصحية والتعليم الجامعي والعالي تستنفد جزءا باهظا من ميزانية الفرد بالرغم من حيوية هذه الخدمات لتنمية قدرات الفرد ذاته . ورغم الاهمية الهائلة التي يحتلها العلم والبحث

---

(١) الفيلسوف ماركوز ونحن نشير الى الترجمة الفرنسية

H. Marcuse, **L'Homme Uni dimensionnel**, edition de miniut, Paris, 1968.

العلمي على ما سبق ان اشرنا اليه ، فان النظرة اليه تنحصر فى اعتباره وسيلة لتمكين المجتمع من استخدام فنيين اكثر لمزيد من الانتاج . اما المعرفة باعتبارها حاجة انسانية ، وضرورة فردية لاثراء شخصية الفرد وتنمية ملكاته وذوقه فى التمتع بالحياة وفى الاسهام فيها ـ فهو امر غير وارد فى منطق المجتمع الصناعي الحديث بالشكل الذى تحدثنا عنه . ومن هنا نستطيع ان نفهم ان التسهيلات التي تعطى فى الجامعات ومراكز البحوث من منح دراسية واعانات وتمويل ،تقتصر غالبا على ما تظهر نتائجه من السوق فى شكل انتاج او ترغيب اكثر الأفراد على مزيد من الاستهلاك . وهذا ما يظهر الاختلال وعدم التناسب فى ميزانيات الفروع العلمية ذات الارتباط المباشر بالسوق والفروع العلمية البعيدة نسبيا عن اقتصاد الانتاج والاستهلاك . وقد انعكس هذا الاختلال على الفرد الحديث ، فهو ماديا عنصرمتقدم جدا ويستطيع ان يدير وان يحرك قوى رهيبة وبكفاءة كبيرة ، ولكنه انسانيا واخلاقيا لازال عنصرا متخلفا ، وتحركه نفس النوازع والرغبات التي نجدها عند القبائل البدائية ، فالتقدم الذى حققه الانسان فى الميدان المادى اكبر بكثير مما حققه فى الميدان الاخلاقي . فلم يحدث اى تغير يذكر في وعي الفرد وفي دوافعه . وليس من الغريب ان تظهر فى هذا المجتمع مشاكل خطيرةمثل الجريمة . وهي ليست جريمة لأسباب اقتصادية ، وانما هي اشبه بالجريمة فى ذاتها : الجريمة المطلقة . وان ما يهز المجتمع الأمريكي حاليا هو انتشار هذا النوع من الجرائم التي تعبر عن الاختلال الحقيقي فى ما بين التقدم المادى وبين تقدم الوعي الانساني وهو ما لم تضف اليه حضارة الاستهلاك شيئا يذكر .

كذلك فانه من المخجل فى هذا العصر الذى بلغ فيه التقدم العلمي والفني الى هذا المدى البعيد من السيطرة على القوى الطبيعية ، ومن القدرة على زيادة الانتاج وترشيده ـ ان نرى اكثر من ثلثي العالم يعيشون فى بؤس وعلى حافة الهلاك جوعا ، ومن الاسباب التي ساعدت على ذلك ما تقتطعه ميزانيات التسليح . وفى الواقع فان النمو الهائل لصناعات التسليح يعبر بشكل كبير عن منطق « المجتمع الصناعي » ، فليس حقيقيا ولا مقنعا الآن أن التسليح فى هذه الدول يتم لابعاد خطر الحرب وضمان السلام . وليس حقيقيا ولا مقنعا ايضا أن هذه الميزانيات الضخمة للتسليح انما تحمي مصالح الدول . ولكن صناعات التسليح من الصناعات الرائدة فى التقدم التكنولوجي . والتوسع فى هذه الصناعاتانما هو النصياع طبيعي لمنطق المجتمع الصناعي : مزيد من الانتاج ومزيد من الاستهلاك . فاكثر الصناعات التي عرفت نموا هائلا سواء من ناحية حجم الانتاج او من ناحية الاكتشافات والاخذ باساليب جديدة فى الانتاج كانت هي الصناعات المرتبطة بالتسليح . ويصدق ذلك على الولايات المتحدة الامريكية كما يصدق على الاتحاد السوفياتي . ولذلك فان سباق التسلح ليس امرا متعلقا فقط بالسياسة الدولية والتوازن الدولي بين القوى بل انه امر داخلي فى طبيعة المجتمع الصناعي ذاته ولذلك فان الكاتب الامريكي Mills يخشى من طبقة الفنيين لسيطرة مايسميه بالميتافيزيقا العسكرية Military metaphysics (١) على تفكيرهم بما لهذه الصناعات من تقدم تكنولوجي هائل ومن ثم جاذبية خاصة علىهؤلاء الفنيين المرضى بزيادة الانتاج ، اى انتاج ! ومن الطبيعي أن يترتب على هذا السلوك مشاكل ضخمة تهز الضمير الانساني . فتظهر حرب فيتنام ويحارب الشباب الامريكي حربا لا يعرف هدفا لها ، وتدخل قوات حلف وارسو تشيكوسلوفاكيا لحماية الحلف ، ضد من ؟

وهكذا نجد ان المجتمع الصناعي الحديث قد طرح تساؤلات عديدة وظهر وكانه غير كاف وغير قادر على تحقيق حرية الفرد . ومن هنا ظهرت عناصر جديدة للقلق والاضطراب فى هذه

1. C. Wright Mills, **The Causes of World War Three,** Simon & Schuster, 1958 PP. 37-50.

المجتمعات . وقد كان الشباب والجامعات بوجه خاص مصدر هذه الحركات الجديدة . ولذلك علينا أن نتساءل لماذا الشباب ولماذا الجامعات والمثقفون ؟

توافرت للشباب في العصر الحديث عدة ظروف جعلته أكثر قدرة على التأثير على أمور المجتمع الذى يعيش فيه ، وسيظهر أثر ذلك بشكل أوضح في السنوات القادمة . فالتقدم في العلوم وفي المواصلات مكنت الشاب في سن مبكرة من تحصيل قدر كبير جدا من المعلومات المتنوعة والتي ما كان يستطيع اكتسابها في الماضي الا في فترات أطول من ذلك بكثير . وبالمثل فان مجتمع الرخاء قد رفع عن كاهل الشباب الاحساس بالمسئولية من ناحية الحصول على دخل في المستقبل، فالانتاج في توسع مستمر وظروف الكسب موجودة دائما، وبذلك أتيح للشباب فرصة أكبر للتأمل والتفكير في المشاكل العامة وعدم الاقتصار على مشاكله الخاصة . ولعل أهم ما ساعد الشباب على بلورة دورهم في تغيير المجتمعات التي يعيشون فيها هو فشل تجربة الكبار والناضجين في توفير مجتمعات مقبولة . فالشباب دائما أكثر خيالا وأكثر اقداما ، ولكن تنقصه الخبرة ، والخبرة لا تكتسب الا بالسن . ولكن ماذا فعلت الخبرة والتجربة ؟! كما يقول توفيق الحكيم في حوار مع ابنه عن تلاقي الاجيال عن كيفية نقد الشباب لتوقير الاباء « جاءت الحروب والكوارث والمجاعات وفتحت أبواب جهنم الارضية على صورة رهيبة ، وكان الشباب هو الحطب والوقود وادرك ان كل ذلك وقع بتوجيه الجيل السابق . هنا بدأ يتساءل : وأين قيمة الخبرة اذن ؟ ان الشيوخ لا يستفيدون من أخطائهم عبر التاريخ » (١)

واذا كنا قد رأينا ان سمة المجتمع الجديد هو « الانسان ذو البعد الواحد » فان الشباب وبوجه خاص الطلبة يحتلون مركزا خاصا في هذا المجتمع . فاذا كان الاتجاه الغالب في هذا المجتمع هو نحو مزيد من الاندماج والغاء جانب المنازعة والرفض الا ان الطلبة بحكم تكوينهم الثقافي وبحكم المثالية التي تحكم سلكهم ، يكونون بعيدين بعض الشيء عن هذا الاتجاه الغالب .

ولذلك نجد الطلبة في جميع دول العالم يمثلون فئة مستقلة تكاد تقوم للمجتمع بوظيفة الضمير والحساب ، وهو أمر أصبح مستحيلا عند الطوائف الاخرى بالنظر الى المسئوليات التي يتحملونها ، وبالنظر الى الكسب المادى المستمر الذى يحققونه في ظل هذا المجتمع . وبعبارة أخرى فان مجتمع الطلبة لا زال يمثل عنصر الطهارة ، وربما يمكن أن نقول العذرية في وسط مجتمع فقد عذريته واستراح الى جانب الكسب المادى والاندماج على حساب المنازعة والرفض . فالواقع ان الطلبة يوجدون خارج حلقة الانتاج بالمعنى الضيق . ومن الواضح ان هذا النوع من الحياة يحفظ لهم استقلالهم في مواجهة المجتمع ويمكنهم أكثر من غيرهم من مناقشة المبادىء التي يقوم عليها . ولذلك نجد الطلبة أكثر من غيرهم قدرة على الاحتفاظ بمسافة معينة من مجتمع الاستهلاك مما يمكنهم من مناقشة هذا المجتمع ، فهم غرباء عنه ، ولذلك فهم أكثر الطبقات ثورية. واذا كان ماركس قد حدثنا عن ثورية طبقة البروليتاريا ، فينبغي أن نتذكر الأصل الذى جاء منه هذا الاصطلاح ، فهو يعني عند الرومان الاجانب عن المدينة والذين لا يتمتعون تبعا لذلك بحق الملكية . وقد رأى ماركس أن العمال يعتبرون في الواقع خارجين عن المجتمع الرأسمالي لأنهم لا يتمتعون بحق الملكية . ولنا أن نتساءل اليوم عما اذا كانت هناك حاجة الى العودة الى المعنى الأصلي للبروليتاريا فهم الاجانب عن المدنية ولو تمتعوا بحق الملكية . فالطلبة في الجامعات وهم أبناء الطبقات المستريحة هم أكثر العناصر ثورية في المجتمعات المتقدمة ، فهم الغرباء عن هذا المجتمع.

والواقع أنه مما ساعد على الدور الذى يلعبه الطلبة هو نشوء الوعي الجماعي بينهم . فقد نشأ

(١) مقال لتوفيق الحكيم عن تلاقي الاجيال نشر في جريدة الاهرام في ٦٩/١٢/١٩ . القاهرة

وعي طلابي يجمع بينهم ، ومما ساعد على دخولهم المسرح السياسي كما فعلت طبقة العمال عندما دخلت المسرح السياسي في القرن الماضي . وقد كانت الفكرة السائدة هي ان وجود الطلبة مع بعضهم البعض وجود عرضي ، كما يوجد عدد من الركاب في سيارة اوتوبيس مثلا ، فلا يمكن ان نتحدث عن وعي جماعي بينهم ومن ثم عن عمل جماعي . ولكن الأحداث بينت وجود رابطة قوية بين الطلاب وأكدت نشوء الوعي الطلابي . وهذا ما اظهرته احداث الطلبة في مختلف دول العالم . ولم ينجح الطلبة في تكوين وعي جماعي وتحقيق التضامن فيما بينهم فحسب ، وانما وصلوا او كادوا الى ما لم تصل اليه حركة العمال بعد ، وهو « الدولية » او « الاممية » . فالتضامن بين الطلبة حركة مثالية تستهدف خير الانسان وتجاوز الحدود الاقليمية وساعد على ذلك ما سوف نشير اليه من دور الثقافة الحالية باعتبارها ثقافة عالمية تؤكد وحدة الفكر والمشاعر . ومن ثم فان الطلبة قد جاوزوا في كثير من الدول المشاكل الاقليمية الضيقة وظهرت حركات تضامن مع شعوب وقارات اخرى . وليست حركات التضامن مع شعب فلسطين او فيتنام الا مظهرا من هذه الحركات . وغني عن البيان ان مصدرها الاساسي هو جمهور الطلبة . فالتضامن بين الطلبة حقيقي ، وهو يجاوز في كثير من الاحوال الحدود السياسية : «يا طلبة العالم اتحدوا» .

ومنازعة المجتمع الجديد لا تأتي فقط من جانب الطلبة والشباب ، ولكن يساهم فيها جمهور المثقفين والجامعة بوجه خاص . واذا كنا قد رأينا ان المجتمع الجديد يقوم في الواقع على اعناق الفنيين وتغلب عليه قيم هؤلاء ، الا انهم من ناحية اخرى وبخاصة ذلك النوع ذو الثقافة المتنوعة والخيال الواسع هم انفسهم الذين سيقومون بمناقشة قيم هذا المجتمع . وقد سبق ان اشرنا الى الاهمية المتزايدة التي تمثلها الجامعة ومراكز البحوث في المجتمع الجديد . ولكن الجامعة ليست فقط مجرد مكان لتطوير وسائل جديدة للانتاج ، فالجامعة لا زالت تقوم على المعرفة والعلم في سبيل اسعاد الانسان والرقي به . ولعل الميزة الاساسية التي تمكن الجامعة من القيام بالبحث والتقدم العلمي هو تلك القدرة على النقد والمحاولة المستمرة لمجاوزة الحاضر . فليس في العلم مسلمات : كل شيء قابل النقاش ، وحقيقة اليوم لم تكن معروفة بالامس بل وربما كان الاعتقاد سائدا بعكسها ، بل وحقيقة اليوم قد تصبح غدا نظرية قاصرة او غير صحيحة . ولذلك فان اهم كسب حققه العلم والبحث العلمي هو تلك القدرة المستمرة على الرفض والنقد ، فليس هناك ما يرتفع على المناقشة . وبهذه العقلية الجدلية فان الجامعة التي ساهمت اكبر المساهمة في تدعيم المجتمع الصناعي الجديد ستكون احد المراكز الاساسية لمناقشة الكثير من المبادئ والقيم التي نشأت عنها والتي اثرت على حرية الفرد .

كذلك فان الاختلال الواضح بين التقدم في الميدان التكنولوجي وبين الركود او التقدم البطيء في ميدان القيم والوعي كان له اثره على الجامعة ومراكز البحوث . فقد ادى تزايد الاهتمام بالدراسات والبحوث ذات التطبيقات الصناعية ان ظهر مدى النقص في الدراسات والابحاث الانسانية والكلاسيكية مثل الآداب والفنون والكثير من العلوم الانسانية . هذا النقص والقصور بدأ يثير مخاوف المثقفين والعلماء انفسهم . ومن هنا بدأت تظهر في الجامعات اتجاهات لمقاومة هذا التركيز على الميادين «العلمية» ومحاولة ايجاد نوع من التوازن بينها وبين الميادين الفنية والكلاسيكية من اجل خلق انسان اكثر تكافؤا وتوازنا من حيث المستوى المادي والمعنوي في نفس الوقت . وساعد على ذلك ان الكثيرين من العلماء في الميادين ذات التطبيقات الصناعية المتقدمة بدأوا يشعرون انفسهم بعدم جدوى هذا النوع من التقدم المادي اذا لم يكن مصحوبا بتقدم مماثل في ميدان الوعي والفكر الانساني . ولذلك فان ظاهرة تحول العلميين الى الدراسات الانسانية ليست بالقليلة في الوقت الحالي . فكثير من علماء الطبيعة والرياضة وغيرهم تجدهم يتحولون الى الاهتمام بالدراسات الانسانية والفلسفية مثل علم الاجتماع والفلسفة وغير ذلك .

والتنظيم السياسي ؟

قد يبدو غريبا في مقال عن « التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث » ان يتأخر الحديث عن هذا التنظيم السياسي حتى قارب البحث نهايته . ولكن هذه الغرابة تزول اذا أدركنا انه ليس من الممكن الحديث عن شكل التنظيم السياسي على نحو مفصل ، فذلك أمر سيظل بالضرورة مختلفا من دولة الى اخرى . فالاتحاد السوفياتي يقترب من المجتمع التكنولوجي الحديث ونظامه السياسي يعتمد على نظام الحزب الواحد ، في حين ان الولايات المتحدة الامريكية دخلت هذا المجتمع ونظامها السياسي يعتمد على حرية الاحزاب وشكل من أشكال الديمقراطية النيابية . وهذا النوع من الخلافات والفروق سيظل قائما لانه يتوقف على عدد هائل من الاعتبارات التاريخية والنفسية لكل شعب من الشعوب .

ولذلك فاننا اذا تحدثنا عن التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث انما سنشير الى نوع من التماثل في المشاكل التي ستعرض والتي سيتعين على السلطة السياسية ان تواجهها في جميع الاحيان . وكذلك سنشير الى التماثل في الحلول التي تقدم لهذه المشاكل . اما ما عدا ذلك فان النظم السياسية للدول ستظل متفاوتة ما ظل الانقسام بينها الى دول سياسية مستقلة .

اذا كان علم السياسة هو العلم الذي يدرس « السلطة » فان المجتمع التكنولوجي الحديث من شأنه ان يحدث بعض التغييرات في أشخاص القائمين على السلطة وفي مدى هذه السلطة ، وفي نوع المشاكل التي تتعين مواجهتها . وفي هذا تقطة التلاقي بين الحقائق الاقتصادية في ظهور المجتمع الصناعي الحديث وبين الحقائق السياسية في كيفية مباشرة السلطة . (١)

ولعل أول ملاحظة على التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث هو زيادة اهمية عنصر الفنيين في اشخاص القائمين على مباشرة السلطة . وقد سبق ان أوضحنا دور هؤلاء بتفصيل . وأيا ما كان الشكل الخارجي للقائمين على السلطة ـ حزب واحد حاكم كما في الدول الاشتراكية او احزاب متعددة وحكومة نيابية ـ فان سيطرة الفنيين الحقيقية على قرارات السلطة لا بد ان تتزايد . ولذلك نجد ان أهمية المجالس الاستشارية : مثل المجالس الاقتصادية والمجالس الفنية المتخصصة ستتضخم بالضرورة . وسواء وجدت هذه المجالس الى جانب المجالس النيابية في الدول الديمقراطية او الى جانب الحزب الواحد في الحكومات الشيوعية . وبالمثل فان الاجهزة الفنية الموجودة الى جانب مراكز السلطة ستتزيد اهميتها ودورها .

وفي كتاب حديث لروجيه جارودي :

Le Grand Tournant du Socialisme (٢) يرى هذا الكاتب الماركسي الفرنسي أن الاتحاد السوفياتي تديره مجموعة بيروقراطية عسكرية لا تختلف في جوهرها عن المجموعة الصناعية العسكرية التي تدير الولايات المتحدة الامريكية. واهمية هذه الملاحظة القائمة على التشابه في اشخاص القائمين على السلطة في الدولة الحديثة سواء في دولة اشتراكية او في دولة راسمالية ـ لا تكمن في جدية الملاحظة ذاتها ، ولكن في صدورها من روجيه جارودي ، وهو يعد أكبر المفكرين الشيوعيين الفرنسيين وعضو اللجنة المركزية والمكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي . وهو امر له دلالته ، حيث ان اغلب الماركسيين يرفضون فكرة التماثل بين تطور المجتمعات الحديثة الاشتراكية والمجتمعات الحديثة الراسمالية ويرون ان كل محاولة للتقريب انما تقصد صرف الجهود عن مقاومة النظام الراسمالي .

---

(١) انظر في العلاقة بين الاقتصاد والسياسة

B. Chenot, Organisation Economique de l'Etat, Daloz, France, 1965, PP. 1-21.

(2) Roger Garaudy, **Le Grand Tournant du Socialisme**, Collection Idees, Gallimard, Paris, 1970.

كذلك فان من اهم المشاكل الأساسية التى ينبغي على المجتمع الجديد مواجهتها مشكلة الحرية . ولا نقصد بذلك مجرد الحرية السياسية القائمة على مشاركة جميع المواطنين في اختيار حكامهم عن طريق الانتخابات والاحزاب كما في الدول الغربية ؛ أو عن طريق العمل داخل الحزب الواحد كما في الدول الاشتراكية . وان كانت الظروف قد تدعو الى قيام هذه المشاكل وخاصة فيما يتعلق بالدول الاشتراكية . وربما يكون التطور الذى حدث فى تشكوسلوفاكيا والمعروف بحركة يناير ١٩٦٨ وربيع هذه السنة الذى لم يستطع الاستمرار طويلا نظرا الى تدخل قوات حلف وارسو ـ ربما تكون مقدمة لتطورات مماثلة فى الاتحاد السوفياتي وفى الدول الاشتراكية الاخرى . (ولعل ما ادى الى فشل هذه الحركة هو انها ظهرت في تشكوسلوفاكيا باعتبارها اكثر تقدما من الناحية الصناعية ، ولكنها تمثل مرحلة متقدمة بالنسبة للمعسكر الاشتراكي فى مجموعه ولذلك فقد وقفت امامها قوى ذلك المعسكر) . ولكن ذلك لا يمنع من ظهور اتجاهات مماثلة متى بلغ المعسكر الاشتراكي فى مجموعه وبخاصة الاتحاد السوفياتي تلك الدرجة من التطور .

كذلك لا نقصد بمشكلة الحرية فى المجتمع الصناعي الجديد مجرد الحرية الاقتصادية القائمة على ضرورة توفير ضروريات الحياة الاساسية لجميع الافراد حتى لا تظل حرياتهم السياسية مجرد حقوق نظرية مجردة من كل مضمون حقيقي فالمجتمع الصناعي الحديث يتمكن فى الواقع بصفة عامة واستثناء بعض جيوب الفقر ـ من توفير هذه الحريات الاقتصادية .

ولكن مشكلة الحرية التى ستعرض امام المجتمع الصناعي الجديد ستتضمن حرية الفرد من تسلط المؤسسات ووسائل التكنولوجيا الحديثة على العناصر المكونة لارادته . ومن المحتمل ان يكون حق الفرد في الاعلام ـ بما يتضمنه من ضرورة توفير اعلام موضوعي وامين على قدر الامكان . والضمانات التى تكفل تحقيق ارادة الفرد خالصة من كل تأثير اعلامي موجه من اهم المشاكل التى تثيرها مناقشات الحرية .

ويرتبط بتطور مشكلة الحرية على النحو المتقدم تغير فى طبيعة المنازعين والمعارضين للسلطة . فهؤلاء ليسوا من عناصر البرجوازية التى تطالب بالحرية السياسية والاطاحة بامتيازات الاقطاع السياسية كما حدث عندما قامت الثورة الفرنسية . كما انهم ليسوا من عناصر الطبقة العاملة التى تطالب بالحرية الاقتصادية والغاء امتيازات البرجوازية الاقتصادية كما حاولت الثورات الاشتراكية . ولكنهم سيكونون غالبا من عناصر الشباب والمثقفين الراغبين فى توفير حرية الفرد النفسية والثقافية .

واخيرا فان التنظيم السياسي سيتأثر بالضرورة بما يؤدى اليه تطور المجتمعات الصناعية من تغيير فى مفهوم الدولة السياسي ذاته . فالاستقلال السياسي وسيادة الدولة كانا تعبيرا عن اوضاع العلاقات الاقتصادية الدولية . وقد ادى تطور المجتمع الصناعي الحديث الى تغيير فى شكل العلاقات الدولية مماثل للتغيير الذى تم داخل الدولة ، والى مزيد من الترابط مع وجود مراكز اكثر فاعلية فى التأثير على الاوضاع الاقتصادية العالمية ، وقد ادى ذلك الى وجود اقتصاد عالمي وليس مجرد علاقات اقتصادية بين الدول . ومن ثم فان التنسيق والتعاون الدولي يعتبر السمة الاساسية للعلاقات بين الدول ، وما زالت فكرة السيادة تتقلص باستمرار . ومع استقرار الاقتصاد العالمي الدولي ؛ فان التنظيمات السياسية فى الدول المختلفة ستزداد تقاربا من ناحية ؛ وتحررا فى مواجهة الافراد من ناحية اخرى .

وكما ذكرنا فى مقدمة هذا المقال ـ ان موضوع التنظيم السياسي فى المجتمع التكنولوجي الحديث ، موضوع واسع جدا ومتشعب بدرجة يصعب معها الاحاطة به من جانب متخصص واحد . وقد لا تكون وجهة نظر اقتصادى فى هذا الموضوع عبثا كاملا !

سعد عبد الرحمن

عملية التطبيع الاجتماعي وأزمات التكامل والتعصب في مجتمعاتنا المعاصرة

تقديم :

خلق الانسان ليصبح احسن ما فيه . وذلك لا يكون الا عن طريق التطور والنمو والوصول بالموهبة والقدرة والامكانية الى قمتها والى اقصى سعتها حتى يتحقق للانسان الوجود والاستمرار.

والانسان اثناء هذا النمو وهذا التطور انما فهم الكثير مما يحيط به من ظواهر وماديات سعى ليغلف الوجود كله بما فيه من محسوسات ومعنويات ومجردات ففهم او كاد يفهم على هذه الظواهر بانواعها وانماطها .

ووقف الانسان طويلا أمام نفسه وفكر مليا قبل ان يطرق باب هذا المحتوى المجهول،ويحاول في هذا الأفق ما حاوله ناجحا في الآفاق الاخرى ،تلك التي اتصلت بما هو خارج عن النفس الانسانية، وظل كذلك الى ان واتته الشجاعة بعد حين ليدرس نفسه دراسة علمية موضوعية .

ولأن تكون اى دراسة علمية يجب أن تكون ذات منهج ومحتوى : المنهج العلمى الموضوعى الذى يؤمن بالتجريب والقياس وما يترتب على ذلك من قدرة على التنبؤ . والمحتوى الذى يمكن ان توجد علاقة منطقية قانونية بين عناصره ومكوناته ، بل انه يجب ان تخضع عناصر ومكونات هذا المحتوى لنظام متناسق متكامل يلفت نظر الدارس الى وحدته وكيانه ، اى انه يجب ان يتميز محتوى كل دراسة عن محتوى اى دراسة اخرى ، والأساس في هذا التمايز هو الوحدة المنسجمة المتناسقة .

وكانت هذه هي مشكلة الانسان الاولى عندما اراد ــ او اريد به ــ ان يقتحم مجاهل نفسه ويعلل لسلوكه الظاهر ويفلسف ما خفي منه .

● دكتور سعد عبد الرحمن مدرس علم النفس الاجتماعي بجامعة الكويت . قام باجراء بحوث وتجارب كثيرة حول حركية الزعامة بين الراهقين وعلاقة اختياراتهم الاجتماعية بخصائصهم الشخصية وعملية الادراك الاجتماعي .

من مؤلفاته : « اسس القياس النفسي الاجتماعي » .

ولقد كان ذلك التتابع فى المعرفة والبحث والتعليل ـ اى حين بدأ الانسان بالماديات خارجه ثم اتجه الى نفسه ـ هو اهم الأركان ان لم يكن هو الركن الوحيد فى بناء معرفة منطقية ذات منهج ومحتوى تختص بسلوك الانسان والنفس الانسانية .

لقد ادرك الانسان من هذا التتابع ان مشكلاته الاساسية تتعلق بمفهومين سبق الاشارة اليهما هما الوجود والاستمرار .

فمن دراسته للماديات سواء فى علوم الطبيعة او البيولوجيا وصل الى مرحلة من التأكد تكاد تقترب من اليقين انه اذا اعتبر نفسه كائنا حيا على نمط مادى محدود فسوف يكون من غير الممكن ان يوجد نفسه على هذه الصورة او ان يتحكم فى وجوده وسوف يكون من غير الممكن ايضا ان يضمن استمرار ذاته على تلك الصورة البيولوجية .

وفى نفس الوقت ادرك الانسان انه ليس من غير الممكن ان يوجد نفسه على صورة غير مادية وذلك اذا نظر الى نفسه من الجانب الآخر ، جانب المعنويات والقيم وخصائص النفس والشخصية ، وادرك كذلك انه ليس من غير الممكن ان يضمن استمرار ذاته او بمعنى ادق خصائصه على نفس تلك الصورة .

ولتوضيح ما سبق فانه من غير الممكن ان يوجد الانسان خلقا له من الخصائص الانثروبولوجية ما يميزه ، لأن ذلك فى قدرة الخالق جل وعلا ، كما انه ليس فى امكانه ايضا أن يضمن استمرار الكائن الحى فى حياته الى الدرجة التى يرغبها ويرتضيها ، لأن ذلك ايضا فى قدرة من يمتلك الحياة والموت .

ولكن من الناحية الاخرى حاول الانسان ـ ونجح الى حد يجب تقديره ـ فى ايجاد النفس ذات الخصائص والقيم والمعايير المحددة فأوجد الذات المتسلطة، والذات المتعصبة، والذات المنفعلة، الى غير ذلك من الخصائص المتمثلة فى كل ذات على حدة ، والتى تغلب على تكوينها . وامكن للانسان ايضا أن يضمن استمرار هذه القيم والمعايير والخصائص ، وذلك عن طريق نقلها من جيل الى آخر ، وتلقينها للأبناء عن طريق الآباء وبذلك اطمأن الى استمرار ذاته من الناحية غير البيولوجية ، اى من ناحية المعنويات والقيم وخصائص النفس والشخصية .

وللتلخيص فان الانسان لم يتغلب على مشكلتى الوجود والاستمرار من الناحية البيولوجية ، فى حين ان أمل الانسان فى ذلك بالنسبة للنواحى المعنوية امل امكن ان يتحقق معظمه . فما انتقال القيم والأديان والمعايير من الأجيال السابقة الى اجيالنا هذه الا دليل على نجاحه فى ذلك .

وبذلك فانه لا بد أن تكون هناك عملية عن طريقها امكن للانسان أن ينجح ولو جزئيا فى حل مشكلات الوجود والاستمرار من الناحية المعنوية ، وهي نفسها تلك العملية التى عن طريقها يمكن للفرد أن ينمو ويتطور وتنضج مواهبه وامكانياته وقدراته حتى يصبح احسن ما فيه . وهى نفسها تلك العملية التى نسميها التطبيع الاجتماعى او التنشئة الاجتماعية .

والدراسة التى نحن بصددها الآن سوف تناقش عملية التطبيع الاجتماعى من نواحيها المتعددة بطريقة يغلب عليها التشريح والتحليل ، حتى ترد هذه العملية الى مكوناتها الاولية .

وكما هى الحال فى كثير المركبات فاننا نجدها ككل فى حالة من الانسجام والتناسق ولو ان

فيها بعض العناصر المتناقضة بل ان هذا التناقض فى كثير من الاحيان يكون اساسا للتناسق والانسجام .

فاذا كانت عملية التطبيع الاجتماعى قد اسهمت بما يجب أن تسهم به فى الحفاظ على تقاليد المجتمعات الانسانية وقيمها ومعاييرها مثل اسهامها فى نقل وتلقين هذه التقاليد ، فان هذه العملية قد اسهمت ايضا بما يمكن أن تسهم به فى ازالة بل وتدمير كثير من القيم والمعايير فى مجتمعات انسانية أخرى .

وبالتالى فان عملية التشريح والتحليل سوف تعرض هذه الجوانب وتلك ، وسوف تعلل ايضا لماذا استمرت هذه الجماعة الانسانية واندثرت الاخرى دون أن يعلم من جاء من بعدها عنها شيئا .

كما انها ـ اى عملية التشريح والتحليل ـ سوف توضح علاقة عناصر عملية التطبيع الاجتماعى بعضها ببعض ومدى فعالية او خمول هذه العناصر او تاثيرية كل منها .

ومن اهم المكونات او العناصر التى سوف نتعرض لها فى شىء من التفصيل اكثر من غيرها ، تلك المجموعة من الانماط السلوكية والخصائص النفسية التى نطلق عليها اسم التحامل والتعصب .

فمما لا شك فيه أن لنا العذر فى أن نبرز هذه الانماط السلوكية بالذات ، ونعطيها مكان الصدارة عند تحليل عملية التطبيع او التنشئة الاجتماعية ، وذلك لان موجات التغيير التى تلاحقت على العالم حتى يومنا هذا ، ولان انشطة المجتمعات سواء فى داخلها ، اى بين افرادها ، او خارجها اى بينها وبين مجتمعات اخرى ، ولان ازمات العالم سواء فى اوسطه او ادناه او اقصاه. .. كل ذلك يخضع بصورة او باخرى لتلك الخصائص النفسية التى نسميها التعصب والتحامل .

ولا نذهب بعيدا عندما نقول ان مناقشة عملية التطبيع الاجتماعى هى فى حقيقة الأمر مناقشة عملية تنشئة الانسان وترويضه وتعويده وتطبيعه حتى يصبح ذا كيان مستقل فى المجتمع الذى يعيش فيه ، بغض النظر عن نوعية هذا المجتمع خيرا كان أم شريرا ، وبغض النظر عن درجته من ناحية البساطة او التعقيد من حيث هو الأسرة او ابناء الجوار او المجتمع الواسع العريض .

ففى مجتمع الفضيلة ينشأ الفرد ويتخذ مكانه فى نسيج هذا المجتمع بعد أن يروض ويعود ويطبع ، وبالتالى يتقن مهارات بعينها تعتبر هى اساس التعامل والتواصل فى هذا المجتمع .

وفى مجتمع الرذيلة ينشأ الفرد ويتخذ مكانه فى نسيج هذا المجتمع بعد ان يمر بنفس المراحل السابقة ويتقن مهارات بعينها تميز هذا المجتمع عن غيره .

وفى اثناء هذا التدريب والتلقين والتعويد يكون الفرد مفهومه عن ذاته كما يكون مفهومه عن ذات الآخرين وشخصياتهم كما يكتسب المعايير التى يحكم بها على الاحداث والاشياء ففى هذه المرحلة ـ مرحلة التدريب ـ يبحث الفرد دائما عن اجابة لسؤال حائر يلح عليه بين الحين والحين : من انا ومن اكون ؟ ومن هم الآخرون ومن يكونون ؟ وهو ينتظر دائما أن يعطى الاجابة أو يحصل عليها وفى كلتا الحالتين لا يتم ذلك الا فى اطار عملية التدريب والتلقين والتعويد .

ومن هنا يمكن أن نقول ان العملية الام ، وهى عملية التطبيع الاجتماعي سوف تعطي الفرد الفرصة لان يكون ضميره الاجتماعي ووحداته التي هى القيم ، والتى سوف تساعده فى الحكم على الاشياء والاحداث اما عدلا منصفا أو متحيزامتحاملا لا ينظر لمثل هذه الاحداث الا من وجهة نظر خاصة غالبا ما تكون ذاتيه .

ومن هنا أيضا قد تبدو العلاقة طبيعية ومنطقية بين عمليةالتطبيع والانشاء ، وبين سلوك التحامل والتعصب وبمعنى آخر بين السبب والنتيجة .

قد لا يكون ذلك انصافا لاجيال سبقت حرصت أن تلقن أجيالنا الحاضرة مقومات وقيما كانت تعض عليها بالنواجذ وترى فيها طريق الخلاص لابنائها بل اعتبرتها وسيلتهم الى الاستمرار والخلود .

ولكن قليل من هو منصف عادل من وجهة نظر اطراف القضية اذا اتخذ الطريقه الموضوعيه للمناقشة والتقييم .

ونحن فى هذا المقام لا نسخر من جيل سبق ، ولا نقلل من شان عقيدة مهما كانت ، ولا نحاول ان نهدم قيما وتقاليد ، ولكننا سوف ننهج المنحى العلمى المجرد فى دراسة عملية التطبيع وعلاقتها بسلوك التعصب والتحامل ، ونترك للقارىء ان ينتقى ما يشاء من العلاقات والروابط بين ما نعرضه من دراسة ، وبين ما تمر به المجتمعات الانسانية من محن وازمات مع تعدد أجناسها والوانها ، ونحن فى الهزيع الاخير من القرن العشرين .

وقد يكون فى هذا اجهاد القارىء بلا مبرر حتى يبحث عن وجهة نظر الكاتب بين سطور هذه الدراسة ، ولكننا لن نذهب الى هذا الحد من التعقيد او الحياديه المطلقة الامر الذى يجافيه المنطق العلمى الى حد ما ، بل سوف تتلون هذه الدراسة من حين لآخر بلون يفرض نفسه من خلال البحوث التجريبية والآراء الموضوعية التي اقتنع بها الكاتب الى حد الاعتناق .

ومن خلال تتبعنا لهذه البحوث والآراء سوف تتبلور لدينا فكرة تكاد تكون كاملة ومتناسبة مع المستوى العام لهذه الدراسة ككل . وينتهي بنا المطاف الى ان نفهم بصورة موضوعية مكونات عملية التطبيع الاجتماعى وعلاقتها الطبيعية بانماط عديدة من السلوك منها ما هو محمود ومنها ما هو غير ذلك .

تعريف : *

يقول بارسونز (1) أحد علماء الاجتماع ان ميلاد جيل جديد من الاطفال يعنى موجة اخرى من الغزو البربرى ، وهو لا يقصد بكلمة (بربرية) ما هو مفهوم عن حياة العصور الحجرية حيث عاش الناس على الصيد والقنص ، ولكنه يقصد ما هو متعارف عليه من أن البربرية تعنى الحياة غير الاجتماعية وغير المتحضرة .

وبناء على ذلك فان الطفل عند ولادته هو كائن بيولوجي مفلس حضارة وثقافة ، فليس لديه ادنى مفهوم عن العالم الذى هو قادم اليه ، وليس لديه اللغة التي عن طريقها يتواصل مع غيره ،

---

(1) Brown, R., **Social Psychology**, Coll. Mc. Millan, 1965, P. 193.

* نتعرض هنا لتعريف عملية التطبيع الاجتماعي من الناحية العامة ونترك تعريف التحامل والتعصب الى ان يأتى فى مكانه الطبيعي فى سياق هذه الدراسة .

وليست لديه المعايير والمعنويات والخلقيات التي يتطلبها المجتمع الذى فتح له ذراعيه ليتلقاه ، وعلى الطفل أن يتعلم كل ذلك ويتقنه ويجيده عن طريق عملية واحدة متكاملة هى عملية التطبيع الاجتماعي او التنشئة الاجتماعية .

فكان عملية التطبيع من وجهة النظر هـذه هي عملية تحويل الكائن البيولوجي الى كائن اجتماعي له من المناشط ما يدل على ذاته ووجوده .

ويقول تشايلد (1) ان ما نقله الينا السلف عن اهل اسبرطه القديمة ونظامهم فى تربية ابنائهم لأن يكونوا من المحاربين أولى البأس والقوة ، وان ما نظهره اليوم من اهتمام وقلق بخصوص تربية ابنائنا وتنشئتهم ليكونوا اعضاء نافعين صالحين فى المجتمع فان هذا وذاك دلالة واضحه على اهمية عملية تربية الطفل من وجهة النظر هذه او تلك .

ومعنى هذا ان عملية التطبيع الاجتماعي هي عملية تحويل الطفل الى كائن بالغ يقوم بدوره خير قيام فى المجتمع الذى يضمه ويحتويه .

ويقول سيكورد وباكمان (2) ان عمليـة التطبيع الاجتماعى هى تلك العملية التي عن طريقها يمكن للفرد ان يعدل من سلوكه حتى يتوافق معما يتوقعه منه أعضاء الجماعه التي ينتمى اليها . وبذلك لاتكون عملية التطبيع هى فقط العمليه التي فيها يكتسب الطفل الصغير مهاراته البدنية والاجتماعية ، بل هى ايضا العملية التي فيها يعدل البالغ من سلوكه وتصرفاته حتى يصل الى الدرجه التى يرضى بها الجماعه التي هو عضو فيها .

ومن ذلك فاننا نرى ان عملية التنشئه او التطبيع انما هى فى راى من استعرضنا آراءهم وهى تمثل الآراء الغالبة الواضحة ـ انما هى عملية تكوين عادة وغرس مهارة وتعديل سلوك ، وذلك من اجل ارضاء الجماعة والحفاظ على نظم وتقاليد ومهارات وخصائص قائمة فيها . وليس ذلك غريبا او مغالى فيه ، اذ انه من الضرورى ـ كما سبق ان اشرنا ـ ان يحافظ الانسان على استـمراره بهذه الصورة غير البيولوجية .

ونحن من جانبنا لا نريـد ان نختلف مـع محصلة هذه الآراء ، فهى ولاشك اطار معقول يمكن ان يحيط بكثير من مفاهيم عملية التطبيع الاجتماعى ، ولكن لا بأس من أن نعرض رأيا فى هذا الميدان : وهو فى الحقيقة مجموعة تساؤلات اكثر منه مجموعة منطوقات ، فمن المعروف ان الراى او النظرية يعتمد دائما على مثل هـذه الاسس .

فمن الحقائق التى يكون احتمال الخلاف الحقيقي فيها طفيفا أن شخصيـة الفرد وخصائصه تنمو وتتشكل وتتطور من خلال عملية احتكاكه وتعامله وتفاعله مع عناصر بيئته الخارجية بما فى هذه البيئة الخارجية من عناصر مادية غير بشرية ، وعناصر بشرية هى الافراد الاخرون الذين يشتركون مع هذا الفرد فى عضوية المجتمع .

وعندما تسمى هذه العملية ـ عمليه الاحتكاك والتعامل والتفاعل ـ عملية التطبيع الاجتماعى لا نكون قد اختلفنا كثيرا مع الآراء السابقة وخاصة من ناحية المضمون وما بين السطور .

(1) Child, L.I., in **Handbook of Social Psychology**, Ed. G. Lindzey, 1954, P. 655.

(2) Secord, P. and Backman, C., **Social Psychology**, Mc. Graw-Hill 1964, P. 523.

ومن هذه الحقائق ايضا ان هذه العملية تبدأ من حين ان يطلق الطفل صيحته الاولى مستقبلا حياة من نوع جديد حافلة بمن فيها وما فيها ، ثم تستمر هذه العملية معه في اثناء نموه وتطوره واكتسابه المهارة والقدرة حتى يصل الى المرحلة التي فيها يمكنه ان يسلك ويفكر بل ويشعر ويصدر احكامه وقراراته كما يفعل الآخرون من اعضاء الجماعة التي ينتمي اليها ، وبذلك يصبح الطفل فردا بالغا ، له من الخصائص والمميزات السلوكية ما يشبه خصائص ومميزات افراد اسرته واصدقائه في الجوار واعضاء المؤسسة الاجتماعية التي تضمه ايا كانت ثم اعضاء المجتمع الكبير .

ومن هذه الحقائق ايضا ان معدل السرعة التي تتم بها هذه العملية غير ثابت ، ويتغير بتغير فترات حياة الفرد والمواقف التي تمر به في كل فترة من هذه الفترات . فنجد ان هذا المعدل يزداد في المراحل الاولى من حياة الطفل ، حيث يكون نهما لامتصاص وتمثيل الخبرة والمعرفة،وحيث يكون في طور اختلافه الى المدرسة او اى مؤسسة تربوية اخرى ليتدرب على الخبرات والمهارات الاساسية التي تتطلبها حياة الجماعة .

ويقل معدل سرعة عملية التطبيع الاجتماعي كلما نما الطفل ونضج وتكون لديه رصيد كاف من الخبرة والمهارة لان يكون ذا نشاط فعال ومؤثر في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تميز جماعته دون الجماعات الاخرى .

كما نجد ايضا ان هذا المعدل يزداد مرة اخرى عندما ينضم الفرد الى جماعة جديدة تختلف عن جماعته الاصلية من ناحية العادات والقيم والتقاليد ، ويصبح لزاما عليه ان يتدرب على ما هو جديد ، فيرتفع بذلك معدل سرعة التطبيع او التنشئة ، ويمكن توضيح هذه الحقيقة اذا ــ لاحظنا معدل اكتساب الطفل للخبرة والمعرفة وهو عضو في جماعة الاسرة منذ ولادته حتى بلوغه سن الخامسة او السادسة ، حيث نلاحظ زيادة دائمة في معدل سرعة الاكتساب او التدريب ، ثم يلي ذلك فترة من الثبات يليها انحدار او قلة في هذا المعدل . وعندما يترك الطفل الاسرة الى جماعة اطفال المدرسة يزداد معدل اكتساب الخبرة والمعرفة من جديد .

بناء على الحقائق السالفة والتي لا تخرج كثيرا عن الاطار العام لعملية التطبيع الاجتماعي يمكن ان نستخلص رأيا يقول بان هذه العمليةتعتمد على عدة متغيرات تتصل بعضها البعض وهذه المتغيرات يمكن ان تصنف في صنفين اساسين هما : متغيرات الفرد كانسان له خصائصه وصفاته التي تحدد كيانه والتي تميزه عن غيره من الافراد ، والصنف الثاني هو متغيرات البيئة الخارجية بما فيها من عناصر ساكنة ومتحركة ، بشرية وغير بشرية وغير ذلك ايضا .

ومعنى ذلك انه اذا كانت عملية التطبيع الاجتماعي تعتمد على هذين النوعين من المتغيرات وان هذه المتغيرات ــ وخاصة المتعلق منها بالفرد الانسان ــ ذات طبيعة تختلف من فرد الى آخر فانه يصبح من الضروري ان نتحفظ عندما نتصور عملية التطبيع الاجتماعي كما وصفتها الآراء السابقة على انها عملية تكوين واعداد افراد يشتركون مع بقية اعضا الجماعة في كثير من الخصائص والصفات ، او بمعنى اكثر تطرفا هي عملية تكوين الابناء الذين يشبهون الآباء .

ولذلك فاننا نرى ان عملية التطبيع الاجتماعي ــ اعتمادا على الحقائق السابقة ــ يجب ان تعترف باؤلئك الذين يخرجون عن سمت الجماعة ونواميسها ، ويبتدعون من الفكر او السلوك ما قد يقلب حياة الجماعة رأسا على عقب ، ويحدث فيها من التغييرات الجذرية ما قد يعيد تشكيل تركيبها وبنائها الاجتماعي . كما يجب ان تاخذ في حسابها مقومات هذه الثورة والتغييرات الجذرية

التى يراد احداثها فى الجماعة بنفس القدر الذى تاخذه فى حسابها بخصوص حرص المجتمعات على أن تورث حضارتها وعناصر ثقافتها ومقوماتها كاملة من جيل حالى الى جيل لاحق .

ونحن فى هذا لا نأتي بالمبتدع الجديد ، وانما نشير الى تلك الاحداث الكبار التى امتلأ بها تاريخ الحضارة الانسانية ، فمحمد رسول الله نشأ فى جاهلية الجزيرة حيث الحث عليه حضارة ذلك العصر بكل عناصرها ومقوماتها ،ولكنه افلح ونجح ــ وما ابعد المدى فى ذلك ــ فى ان يحدث التغيير واعادة البناء فى تكوين هذه الامة بحضارتها وثقافتها . ولان عملية التطبيع الاجتماعى فى جزيرة العرب فى ذلك الوقت لم تكن لتاخذ فى حسابها مثل هذه الثورة العارمة ، او التغيير العميق ، ولذلك كان الصراع داميا وعنيفا بين حضارة وثقافة لا تقبل التغيير او توقع حدوثه ، وبين مبادىء جديدة غازية تهدف الى التهام تلك الحضارة السابقة بمقوماتها وعناصرها . ومثل ذلك ايضا مع فارق فى النوع ما حدث قبيل واثناء عصر النهضة الصناعية فى أوروبا واكتشاف وتشغيل الآلة وما ترتب عليها من آثار حضارية وثقافية ،وكذلك ما يجتاح مجتمعاتنا المعاصرة من موجات العنف والصراع فى اى صورة كانت .

فلو ان عملية التنشئة الاجتماعية فى اى مجتمع او جماعة ،وفى اى عصر من العصور اخذت فى حسابها واعتبارها ما يمكن ان يحدث فيها من تعديل وتغيير ــ سواء ما هو متوقع او ما هو غير متوقع ــ لأمكن لهذه الجماعات والمجتمعات ان تتفادى موجات العنف وازمات الصراع والاقتتال الفكرى والثقافي التى تجتاحها من حين الى حين . ولو ان هذا مجال غير المجال الذى نحن فيه الا انه لانتردد فى ان نشير ولو من بعيد الى حركات الشباب التى ميزت السنوات القليلة الماضية ، والتى انتشرت فى العالم بسرعة لا بأس بها ، والتى كان مبعثها فى كل بلد رعيل من الشباب المثقف الذى يمر بمرحلة تعليمية من نوع خاص، اى شباب يمارس المجتمع فيه عملية التطبيع الاجتماعى بصورة رسمية ومشروعة داخل مؤسساته التربوية .

هذه الحركات انما تدل دلالة واضحة ومقبولة على ان نظم هذه العملية وطقوسها لا تتم بالطريقة التى تاخذ فى اعتبارها وحسابها ما يهدف اليه هؤلاء الشباب من تغيير وتبديل ،والدليل على ما نقول ان الشعار الذى رفعته هذه الحركات فى كثير من البلاد كان (ممنوع المنع) وعلى قصر هذا التعبير الا أنه يوضح مدى ضجر هؤلاء الشباب بتلك النظم والطقوس بل ربما باهداف وفلسفة العمليه ككل .

ونحن فى هذا المقام لا نريد ان نتحيز الى ناحية دون اخرى فنرجح الثورة على ما هو قائم او ما هو قائم على الثورة ، ولكنها كلمة حق يجب ان تقال ، وهى ان عملية التطبيع الاجتماعى فى مجتمعاتنا العالمية باسسها وفلسفتها واساليبها ونظمها وطقوسها فى حاجة الى اعادة نظر واعادة تقييم وكان يجب أن يتم ذلك منذ بداية عهد التكنولوجيا الحديثة ، عندما امكن للجيل الحالى ان يجنى ثمار العلم المتقدم دون ان يعيش فترة ماقبل ذلك ، وعندما امكن لهذا الجيل ايضا ان ينظر بعين المستقبل الى ما تعجز عنه اعين من يقوم على تنشئته وتطبيعه اجتماعيا وحضاريا .

تحليل :

نحن نهدف فى هذه الدراسة الى تحديد وتحليل مقومات وعناصر عملية من العمليات الاجتماعية الاساسية ، ثم الى تحميل هذه العناصر والمقومات والعملية ككل مسئولية النواتج والآثار التى تترتب عليها والتى تعطينا الفرصة فى أثناء المناقشة والحوار الى ان نرد الشىء الى اصله .

العملية هي عملية التطبيع والتنشئة ، والعناصر والمقومات هي كل ما يتعلق بالانسان الفرد وكل ما يتعلق ببيئته الخارجية ، والآثار والنواتج كثيرة ومتعددة ، منها ما تعنى به الآن ، وهي ازمات التحامل والتعصب التي تميز عالمنا المعاصر حتى على المستوى الشرعي والقانوني وليس على المستوى الفردي والجماعي فقط .

ومدخلنا الى عملية التحليل هذه هو ان نحدد في بادىء الامر العنصرين الاساسيين في عملية التطبيع ، وهما الفرد الانسان ومقومات البيئة الخارجية التي يعيش فيها هذا الفرد .

الفرد الانسان هو العنصر النشط الفعال الذي يحمل مقومات حضارة الجماعة ـ بصورة او باخرى ـ من جيل الى جيل وهو في هذا المنحى يقوم بدوره الاساسي في حمل امانة التراث الانساني .

وهذا الفرد له من الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية ما يمكنه ويعطيه الفرصة ـ الى درجة معينة ـ للقيام بهذا الدور الاساسي في عملية استمرار حضارة مجتمعه وثقافته .

وهذه الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية انما تمر بطبيعة الحال بمراحل مختلفة من النضوج والنمو ، فهي تحت الظروف العادية ـ اي دون وجود اي عوائق او موانع خارجة عن نطاق قدرة الفرد ـ تنمو وتتطور الى ان تصل الى درجة من التكامل النسبي او المرحلي ، بحيث يصبح الفرد قادرا على ان يتفاعل مع مقومات وعناصر البيئة الخارجية بما فيها من ماديات ومعنويات يمكن لخصائصه ان تستقبلها وتحتويها : اي ما يدخل ضمن مجال ادراكه الحسي من سمعي وبصري وما الى ذلك .

والفرد في هذا التفاعل انما يستعين بخصائصه هذه كلها او بعضها حيث يقيم نتيجة هذا التفاعل بمدى احساسه بالرضا والاكتفاء النفسي المترتب على اشباع حاجاته ومتطلباته من عناصر البيئة الخارجية ، وهو في هذه المرحلة من المراحل الكيفية لتفاعله مع البيئة انما يخضع كل شيء لمبدا الاشباع وعدمه .

وتستمر هذه الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية في التطور والنمو ، وذلك نتيجة احتكاك وتفاعل مع المواقف الاصيلة المتجددة في حياة الفرد اليومية ، حتى تصل هذه الخصائص الى درجة اعلى من التكامل النسبي والمرحلي ، فيصبح الفرد اكثر قدرة على تفهم عناصر البيئة ومقومات المواقف وابعادها وحركيتها ، فيستطيع في هذه الحالة ان يحدد طبيعة وحجم كل مثير او منبه من المثيرات والمنبهات الاجتماعية المختلفة .

كما يستطيع ايضا ان ينتقي ويختار النوع المحدد من الاستجابة التي تناسب هذا المثير او ذلك .

وبمعنى آخر فانه يمكن ان نقول ان تفاعل الفرد مع بيئته في هذه المرحلة الكيفية الثانية من مراحل تعامله معها اصبح اعقد من ان يهدف الى مستوى اشباع الحاجة والمطلب فقط ، بل تعداه الى مستوى احداث نوع من التوازن والتوافق بين الفرد الانسان وعناصر هذه البيئة ـ وذلك عن طريق فهم وتحديد طبيعة وحجم المثير الاجتماعي ، وكذلك عن طريق انتقاء الاستجابة المناسبة لكل مثير او منبه .

وفي هذا لا نحتاج الى كثير من الاستنتاج والاستنباط عندما نقول أن توازن وتوافق الفرد مع بيئته انما يعتمد على مدى قدرته في فهم واحتواء عناصرها ومقوماتها .

وكلما ازداد الاحتكاك والتفاعل بين خصائص الفرد الجسمية والعقلية والنفسية من ناحية وبين المواقف التي تملأ مسيرة حياته من ناحية أخرى ، تطورت هذه الخصائص ونمت وبلغت درجةأرقى من النضوج النسبي والتكامل المرحلي،وبالتالي فان تعامل الفرد مع عناصر ومقومات بيئته أصبح لا يهدف فقط الى اشباع الحاجة والمطلب ، ولا الى احداث التوافق والاتزان بين ذاته وبين هذه العناصر والمقومات ، بل تعدى هذا المستوى وذلك الى مستوى ثالث هو مستوى قدرته على التحكم في هذه العناصر والمقومات ، واخضاعها الى التغيير والابدال والتطوير ، فقد أصبح للفرد قدر من البصيرة يسمح له بجانب هذه القدرة على التغيير بان يتنبأ في كثير من الاحيان بدقة وصحة بما يمكن ان يحدث لهذه العناصر والمقومات .

وتأتي بعد ذلك مرحلةرابعة تكون فيها خصائص الفرد قد نمت ونضجت واصبحت على درجة عالية من التكامل والتناسق ، بحيث يمكنه انيفلسف عناصر البيئة ، فيبحث في اصولها ، ويربط ما بين منشئها واهدافها ، وفي اثناء ذلك يقوم الفرد على تحويل هذه البيئة من واقع محسوس ملموس الى مدرك مجرد ورمز محدد يمكن نقله وتناقله في سهولة ويسر ولا يقف الفرد كذلك عند مستوى تجريد وترميز عناصر البيئة ، بل يتعدى ذلك مستخدما خصائصه الناضجة المتكاملة الى تنظيم هذه المدركات والمجردات والرموز مبرزا ما بينها من علاقات وروابط وتشابه او تناقض مضمنا هذا التنظيم التعليل والسببية ، وبذلكيكون الفرد قدرا من الخبرة والمعرفة تكون هي وحدة حضارة هذه الجماعة .

نرى مما سبق ان نمو الانسان نموا عضليا ونفسيا وعقليا انما يتيح لعملية التطبيع الاجتماعي ان تتم بصورة طبيعية لا قهر فيها ولا مغالاة (١)

فالطفل في المراحل الاولى من حياته انما يتدرب عن طريق الام على أن يتعامل مع عناصر بيئته الخارجية التعامل الذي يسمح له به نضوجه العضلي والعقلي والنفسي ، فيقوم على اشباع حاجاته على اي مستوى من مستويات البيولوجية او النفسية .

وهو في هذا لا يستطيع اتمام عملية الاشباع هذه ، كما لا يستطيع ان يستقبل التلقين من امه الا اذا كانت خصائصه : جسمية وعقلية ونفسية ، على درجة مناسبة من التكامل والنضوج .

فقدرة الطفل على ابتلاع الطعام الصلب او على ضبط عملية الاخراج مثلا لا يمكن لها ان تتحقق مهما قامت الام بتدريب الطفل وتلقينه الا اذا كان على مستوى مناسب من النضج والتكامل ليزاول مثل هذه المهارات .

وعندما تتكرر المواقف في حياة الطفل وتزداد خبراته ومهاراته في تناول المقومات التي تشبع حاجاته ومتطلباته فانه تبرز مواقف جديدة اصيلة تتحدى هذه المهارات والخبرات ، فيشعر الطفل بالتوتر وعدم الاتزان والاستقرار ويخرج الامر عن كونه مجرد اشباع الحاجة والاحساس

---

(١) القصد بالقهر والمغالاة ما يمكن ملاحظته في عمليةالتنشئة الاجهادية لاطفال في مجتمع اللصوص والنشالين او اطفال اعمال السيرك وما الى ذلك حيث تجهد وتستنزف قدرات هؤلاء الاطفال عن طريق القهر والمغالاة في عملية التنشئة .

بالرضا والاكتفاء النفسى الى كونه صراع مع هذا التحدى ومحاولة للتغلب عليه ، وذلك من اجل احداث التوافق والاتزان بين ذات الطفل وبين تلك المواقف او العناصر او المثيرات او المنبهات التى تسبب له القلق والتوتر .

وهنا يساعده مستوى النضوج والخبرة اذ انه فى اثناء صراعه مع هذه المواقف والمثيرات يمكنه ان يستكشف طبيعة كل موقف وكل مثير ، ثم يحدد حجمه ، ثم ينتقى من واقع خبرته السابقة استجابة مناسبة ليقدمها لمثل هذا الموقف او المثير . فاذا نجح فى ازالة التوتر واعادة الاتزان وتكرر هذا النجاح حدث ما يمكن ان نسميه تعزيز الاستجابة .

وهكذا تتكرر عملية الاستكشاف ثم النجاح ثم التعزيز ، وبناء على ذلك يتكون لدى الطفل القدرة والبصيرة لايجاد العلاقات بين عناصر المواقف بعضها ببعض ، وتصبح لديه الرغبة فى فهم تكوين واثر كل عنصر فيبدأ فى عملية التحكم والتغيير والابدال ليصل الى ذلك .. ومن خلال هذه الخبرات تتكون لدى الطفل المفاهيم والمدركات والتعميمات ، وذلك عن طريق مقارنة المواقف المتشابهة العناصر والمكونات ، وبذلك تبرز المجردات والرموز مثل الصدق والكذب والشجاعة والخوف وما الى ذلك ..

وعندها يصبح عنصرا نشطا وفعالا فى نقل وتناقل خبرة الجماعة كما سبق ان قدمنا فى بداية هذه الفقرات .

تكلمنا فيما سبق عن الفرد الانسان كاحد العنصرين الاساسيين فى تحليل عملية التطبيع الاجتماعى ، ويبقى الآن ان نناقش الشق الثانى وهو عناصر ومقومات البيئة الخارجية .

فان هذه العناصر والمقومات هى الوسط الذى تتكون فيه الخبرة والمعرفة ثم تنتقل من خلاله . وهذه العناصر ليست استاتية جامدة ولكنها ذات طبيعة حركية متغيرة ، فهى تتعدل من آن الى آخر ، وتختلف تبعا للظروف التي تؤثر عليها . وهذه العناصر تمثل كل ما يحيط بالفرد الانسان من مواقف ، سواء كانت هذه المواقف مادية مثل الطعام والشراب والملبس والمسكن ووسائل الانتقال المختلفة ، او كانت هذه المواقف (او المثيرات) بشرية اى الآخرون من بنى البشر ، او كانت هذه المواقف او المثيرات معنوية بمعنى ما هو متعارف عليه من قيم وعادات وتقاليد واتجاهات ومفاهيم وما الى ذلك مما يكون البناء او التنظيم المعنوى للجماعة .

وفى حقيقة الامر نحن لا نستطيع ان نضع حدودا فاصلة بين كل نوع من الانواع السابقة من ناحية الاثر والوظيفة ، فالكتاب الذى تقرأه الآن والذى يتضمن الخبرة والمعرفة ، هو عنصر مادى فى تكوينه وطباعته بينما يحمل العناصر المعنوية من قيم واتجاهات فى مناقشته وحواره ، ثم انك سوف تتاثر ولا شك بالعنصر البشرى الذى قام بتحرير هذا الكتاب او تاليفه ، والامثلة كثيرة فى هذه الناحية .

ويتضح من هذا ان هناك تفاعلا دائما ومستمرا بين قطاعات البيئة الخارجية بعضها البعض ، ثم هناك تفاعل بين هذه القطاعات ككل متكامل من جهة وبين الفرد الانسان من جهة اخرى .

وهذا يفسر ما قصدنا اليه من ان عناصر البيئة او المواقف التى تحيط بالفرد الانسان هى ذات طبيعة حركية متغيرة تتعدل من حين الى حين .

ويمكن أن نلخص دور عناصر البيئة الخارجية واثرها فى عملية التطبيع الاجتماعى فى ناحيتين : ـ

أولاهما : دور عناصر البيئة فى التأثير على الفرد الانسان ، وذلك من نواحى النمو والنضوج وتعديل السلوك .

والثانية : دور عناصر البيئة فى التأثير على الخبرة والمعرفة حيث يكون ذلك من ناحية التكوين والتعديل والنقل .

البيئة والفرد الانسان : ـ

فاما من ناحية تأثير عناصر البيئة على الفرد وخاصة من ناحية النمو فان هذا واضح ملموس. فالنمو العضلى مثلا انما يكون نتيجة لاثر عناصر الطعام والشراب التى يتناولها الفرد ثم تعرضه للتدريبات العضلية المقصودة وغير المقصودة . فالنمو العضلى للطفل لا يكون عن طريق زيادة وزنه فقط ، ولكن أيضا بمهارته العضلية فى فتح نافذة أو اغلاقها مثلا : المهارة التى كانت لا توجد لو لم توجد تلك النافذة كعنصر من عناصر البيئة .

واما من ناحية النمو العاطفى والنفسى للفرد فيمكن أن نلاحظ ذلك عند اتصال الطفل بجماعات جديدة وانفصاله عن جماعات أخرى مثل انفصاله عن جماعة الأسرة الى جماعة المدرسة فهو فى هذه الحالة يتعرض لمثيرات ومنبهات بيئية جديدة غالبا ما تكون بشرية ومعنوية ، فتنمو بذلك خصائصه ومميزاته عن طريق استجابته لهذه المثيرات والمنبهات .

وهنا نريد أن نوضح شيئا قد يكون ليس مألوفا للقارىء ، وهو اننا نسمى كل موقف من المواقف التى تتحدى الكائن الحى مثيرا او منبها ، وقد يتكون الموقف أو المثير من عدة مثيرات بسيطة ذات علاقة ببعضها البعض . كما اننا نسمى سلوك الفرد وتصرفه فى هذه المواقف استجابة لهذه المثيرات والمنبهات . وقد قصدنا بهذا التوضيح أن نحدد معنى كلمة المثير والاستجابة .

ومن عناصر البيئة الخارجية ايضا ما يساعد على نمو الطفل نفسيا وعاطفيا عن طريق الاثابة والعقاب ، حيث تعزز وتقوى الرابطة بين المثير والاستجابة أو تضعف وتتلاشى وبذلك تتكون العادة او تختفى .

واما من ناحية تأثير عناصر البيئة الخارجية على مستوى نضج الفرد فهذا امر له اهميته وخطره . ويحسن قبل استعراضه في ايجاز ان نحدد معنى مستوى النضج : اذ انه عبارة عن مدى « مناسبة » امكانيات الفرد العضلية والعقلية والنفسية لمستوى الموقف او المثير ، واما ما يحدد هذا المدى او هذه المناسبة فهو المعايير والقيم التى تسود الجماعة .

فعندما يقوم الفرد بسلوك معين فى موقف معين ، ويكون هذا السلوك غير متفق مع ما هو سائد من قيم ومعايير ، فان الجماعة تحكم بأن هذا الفرد دون مستوى النضوج .

وللتوضيح فاننا نعود ونقول ان عملية النضج هى تلك الحالة التى يمكن قياسها بمدى التوافق الذى يحدثه الفرد مع مقومات البيئة ، والذى يتحقق عن طريق اختيار الاستجابة المناسبة للمثير المناسب .

وبذلك فان عناصر البيئة الخارجية لا بد ان تسهم فى ان يصل الفرد الى مستوى النضج

المناسب ، وذلك عن طريق تقديمها للفرد انماطا ونماذج عديدة ومختلفة من المواقف والمثيرات منذ بداية تعارفه عليها ـ اى الانسان والبيئة ـ الى ان يفترقا ولو ظاهريا ، وهو فى اثناء ذلك يتدرب ولو تلقائيا ـ على اختيار الاستجابة المناسبة فى الموقف المناسب .

وفى حقيقة الامر نستطيع ان نقول ان الفرد يستفيد من هذا التدريب بصورة نسبية حتى يكتمل نضوجه وذلك عن طريق عمليات فرعية او مصاحبة هى :

ا ـ عملية الممارسة : ـ

اى عملية تكوين الخبرة واستخدامها فى المواقف المتشابهة من ناحية الشكل او الموضوع حيث ان الخبرة تتكون عن طريق التفاعل الحر المباشر بين الفرد وعناصر البيئة وتعطيه الفرصة لان يكون التعميمات والمفاهيم من خلال مراحل تكوينها التى تبدا بالمحسوس وتنتهى بالتجريد .

ب ـ عملية التقييم : ـ

وهى تلك العملية التى يقوم بها الفرد بعد كل تفاعل مع عناصر البيئة سواء أكان هذا التفاعل بسيطا ام معقدا ، حتى يمكنه ان يقارن بين ما حققه فعلا وبين ما كان يتوقعه من نتيجة ونجاح .

ومعنى ذلك ان عملية التقييم هذه تتضمن كذلك اعادة النظر فى اسلوب تفاعل الانسان مع عناصر بيئته حتى يتمكن من تعديل انماط سلوكه .

ج ـ عمليه اصدار الحكم او القرار :

وهى تترتب فى حقيقة الامر على العمليتين السابقتين ، اذ انه بعد ان يمارس الفرد الخبرة ويزاولها ، وبعد ان يقيم هذه الممارسة والمران فانه يتخذ قراره ليحدد اتجاهه نحو هذا العنصر او ذاك .

وللتلخيص فاننا قصدنا ان نقول ان نضوج الفرد يتم تحت تاثير عناصر البيئة الخارجية فى عمليات ثلاث ، هى الممارسة والمران ثم التقييم ثم اصدار الحكم او القرار .

ونعود اخيرا الى تاثير عناصر البيئة على الفرد من ناحية تعديل السلوك ، وعملية تعديل السلوك هذه لا نقصد بها مجرد عملية التكيف السلوكى على المستوى البسيط ، ولكننا نقصد ذلك المستوى العميق من السلوك الملزم الذى تقره معايير الجماعة وقيمها بصورة جذرية يحتاج تغييرها وابدالها الى جهد من نوع خاص . كما فى حالة الدين والعقيدة واللغة ، ففى كل بيئة من البيئات تتكون اطارات عامة تناسب اهداف الجماعة وتركيبها ونواميسها واصول الحياة فيها ، وعلى كل فرد ان يلتزم بهذا الاطار حتى لا يتعرض لما تبذله الجماعة ـ كشخصية معنوية ـ من ضغوط وجهود لتحافظ على هذه الاطارات والقيم . وما اقسى تلك الضغوط التى تبذلها الجماعة لتمنع أيا من افرادها ولتقمعه اذا حاول الخروج عن سمتها وقيمها . وهى فى ذلك تبذل اقصى الضغوط واعلاها لتؤكد حياتها واستمرارها . وبناء على ذلك فانه يمكن ان نستنبط أن من عوامل اندثار الجماعات واندحار ثقافاتها وحضاراتها ضعف وعدم فاعلية هذه الضغوط .

وهنا نرى لزاما علينا ان نوضح شيئا وهو اننا لا نؤيد او ننكر اهمية هذه الضغوط ولكننا نستطيع ان نقول ان هذه الضغوط قد تكون عقابية اى ذلك النوع من العقوبات والجزاءات الاجتماعية التى تفرضها الجماعة على بعض اعضائها ، وقد تكون تشجيعية ، اى تلك الاثابات

والمكافآت التى تمنحها الجماعة للبعض الآخر . وقد تكون هذه الضغوط ذات لون اقناعى أكثر منه عقابيا او تشجيعيا .

وفى كل بيئة من البيئات ـ أيضا توضع معايير محددة وواضحة تكاد ترتفع الى مرتبة التقديس لتفرق بين السلوك السوى والسلوك الشاذ ، فكلما كان متفقا مع هذه الاحكام والمعايير اعتبرته الجماعة سلوكا سويا ومقبولا ، وسمحت بنقله واستمراره ، وكل ما كان غير ذلك حاربته الجماعة لتمنعه وتقمعه وتوقف نموه واستمراره .

ووسيلة الجماعة فى هذه الحالة او تلك ـ كما سبق ان قدمنا هى الضغوط الاجتماعية العالية التى تبذلها لتسوس اعضاءها ، والتى يكون الهدف منها الحفاظ على كيان الجماعة ، وكذلك فانه فى اثناء اجراء هذه الضغوط والجهود فان الفرد تتكون لديه مجموعة من القيم والمعايير والاتجاهات والمعتقدات تكون هى الاساس فى تكوين ضميره الاجتماعى .

وهذه القيم والمعايير والاتجاهات والمعتقدات التى تتكون دائما فى مواقف الخبرة والمفاضلة والاختيار تستقر وتتبلور لتصبح الوحدات العيارية للضمير الاجتماعى عند الفرد .

والضمير الاجتماعى ـ حتى يكون واضحا لدينا ـ هو ذلك الجهاز النفسى الاجتماعى الذى يساعد الفرد على اتخاذ حكم او قرار فى المواقف المختلفة التى تمر بها حياته اليومية .

والضمير الاجتماعى لا ينشأ ولا يتكون فى الفراغ ، ولكنه ـ كما سبق ان أسلفنا ـ يتكون عند تفاعل الفرد مع البيئة بكل عناصرها ومصادرها بما فيها من ضغوط وجهود وما الى ذلك .

وعندما تتطور هذه المصادر والعناصر او تتغير ، فان القيم تتطور تبعا لذلك فى معظم الاحوال ، وبالتالى يتغير الضمير الاجتماعى للفرد ، فانه كما نعلم هناك اثر واضح للعناصر الاقتصادية فى البيئة على القيم الاجتماعية وهى التى تكون الضمير الاجتماعى .

فلا بد اذن ان نتوقع ويتوقع معنا القارىء ان هناك احتمالا كبيرا ان تختلف صورة القيم الاجتماعية والضمير الاجتماعى بين افراد الجماعة فى حالة الرخاء عنها فى حالة الضيق والشدة .

وكذلك الحالة عندما تنتشر بعض الأوبئة النفسية الاجتماعية التى تسبب ضغوطا عالية تنتج عنها قيم ومعايير ، فعلى سبيل المثال عندما انتشرت موجة (الخنافس) فى المجتمع اللندنى كان لها اثر واضح ـ بما كونته من قيم ومعايير ـ على الصورة العامة للقيم الاجتماعية والضمير الاجتماعى فى هذا المجتمع وغيرتها عما سبقها .

يبقى بعد ذلك ان نشير الى ما هو اهم واحرى بنا ان نقرره دون تردد، وهو انه فى هذه الفترات والمراحل من موجات التغيير والابدال والتاثير فى صورة القيم السائدة كما انه أيضا فى مراحل بذل الضغوط العالية للحفاظ على كيان الجماعة تنبت بذور التحامل والتعصب واتخاذ الاتجاهات المضادة التى تحدد سلوك الفرد تجاه الآخرين .

وفى تيار الحياة التى يعيشها الفرد داخل الجماعة كثيرا ـ ان لم يكن دائما ـ ما يتعرض لمثل هذه الموجات من التغيير والضغوط .

ولا نريد ان نسترسل فى هذا المقام فنناقش اهم اجزاء هذه الدراسة ، لاننا نريد ان نفرد له

مكانا خاصا يتناسب مع اهمية موضوع التحامل والتعصب في النسيج الثقافي والحضاري لمجتمعاتنا العالمية المعاصرة .

البيئة والتأثير على الخبرة : ـ

ينحصر اثر عناصر البيئة على الخبرة في اى جماعة من الجماعات في نواح ثلاثة سبق الاشارة اليها ومناقشة معظمها ، وهذه النواحي هي تكوين الخبرة ، ثم تعديلها وتهذيبها ، ثم نقلها وتناقلها فاما من ناحية تكوين الخبرة فقد سبق معالجة هذه النقطة عندما اخذنا في اعتبارنا علاقة الفرد بعناصر البيئة الخارجية والمستويات المختلفة لتفاعله معها ، حيث يبدأ بمستوى الاشباع وعدم الاشباع ، وينتهي بمستوى التجريد والرمز ، او بمعنى آخر حيث تتحول الخبرة من المستوى المحسوس الى مستوى الرمز والمدرك والمفهوم .

وكذلك موضوع تعديل الخبرة ، فقد نال قسطه من المناقشة عندما تعرضنا لتطور عناصر البيئة وتغيرها وتفاعلها ، حيث نجد الفرد دائما في اثناء هذا التطور والتغير والتفاعل بالجديد من المعطيات والمعلومات ، فيتمكن من تعديل خبراته . كما ان هذه البيئة بما تظهره من اثابة ومكافأة ، او من قمع وعقاب ، تؤدي دورها الهام في تعديل خبرة الفرد واعادة تشكيلها وتهذيبها وفقا لما تتطلبه هذه البيئة .

واما عن دور البيئة في نقل الخبرة فهذا يشمل على خطوات ذات علاقة منطقية ببعضها البعض ، واول هذه الخطوات او المراحل هو ان تسمح هذه البيئة اولا بنقل هذه الانماط والنماذج من الخبرات البشرية ، ونحن لا نغالي اذا قلنا ان البيئة بكل عناصرها ومقوماتها تقف موقفا كله حذر وحيطة من كل نموذج او نمط من خبرة الفرد ، وهي غالبا ما تكون ناقدة وخاصة تجاه الخبرات الجديدة فلا ينقل منها الا ما هو اصيل حتى يمكنه مقاومة نقد البيئة والتغلب عليها .

والمرحلة التي تلي موافقة البيئة وسماحها بنقل خبرة من الخبرات هي مرحلة الترميز والتجريد والعمومية ، حيث تقوم البيئة ـ كشخصية معنوية باعطاء الخبرة نوعا من الرموز والمفاهيم يختلف عما سبق ان اعطاه اياها الفرد ،فاننا كما اسلفنا نجد ان الفرد يورد خبرته في آخر مراحل اكتسابه لها ولكن هذا الرمز والتجريد قد يكون خاصا ومحليا ، ولكن عندما تقوم البيئة بترميز الخبرة فانها تحولها الى مستوى امكانية النقل والانتقال من بيئة الى اخرى ومن جيل الى آخر .

وبعد ذلك يتكون محتوى المعرفة من هذه الخبرات المجردة والرموز والعموميات ، ويصبح من واجب البيئة ان تنشيء مؤسساتها التربوية لتلقين ابنائها وبناتها هذا المحتوى من المعرفة تلقينا مقصودا ، وبذلك قامت المدرسة ودور العلم والعبادة .

ولم يفت البيئة بطبيعة الحال ان تنصب من نفسها رقيبا وناقدا ومشرفا بالنسبة لهذه المؤسسات .

ومناقشة دور هذه المؤسسات التربوية المقصودة في عملية نقل الخبرة والمعرفة امر يخرج بنا عن الحدود الطبيعية لهذه الدراسة .

ولكن هناك من المؤسسات او بمعنى ادق من الانظمة والتجمعات الاجتماعية ما يقوم بدور

معاتل، ولكن قد لا تكون عملياتها مقصودة كسابقتها ، فالاسرة والمجتمع المحلي يلعب كل منهما دورا له خطره في تنشئة الفرد وتطبيعه وتكوين شخصيته بما فيها من خصائص ومميزات .

ويهمنا في هذا المجال ان ندرس اثر كل من الاسرة والمجتمع المحلى على شخصية الفرد الانسان فالشخصية هي الكل المتكامل الذى يمكن عن طريقه تفسير وتعليل السلوك البشرى بما في ذلك النمط العلمى الموضوعى او انماط التحامل والتحيز والتعصب .

وشخصية الفرد كذلك هى محصلة العوامل المتفاعلة والعوامل المساعدة في كل موقف من المواقف التى يعيشها الفرد . ومعنى ذلك ان دراسة اثر كل من هاتين الناحيتين (الاسرة والمجتمع المحلى) لها من الاهمية ما يمكن تلخيصه فيما يلى : ـ

اولا : انه طالما ان المشاكل التى تدخل فى نطاق علم النفس الاجتماعى تجرى دراستها وتحليلها عن طريق فهم الضغوط الاجتماعية والنفسية التى تؤثر على الشخصية الانسانية فانه يصبح من الممكن تحديد مستويات الانضباط والتكيف والنمو والتعلم عندما نعلم الظروف والملابسات التى تكونت فيها الشخصية الانسانية ونمت وتطورت وكونت مجموعة ثابتة من الاستجابات وردود الافعال بالنسبة للمواقف المعينة .

ثانيا : لا يمكن لنا ان ننكر ان عملية نمو الشخصية وتطورها ـ فى حد ذاتها ـ هى عملية تفاعل بيئية تتم بين الكائن الحي وبين عناصر البيئة الخارجية ، ومعنى ذلك ان عملية نمو الشخصية وتطورها لا يتسنى لها ان تحدث فى غياب هذه العناصر مادية كانت ام بشرية .

ونعود الآن الى دراسة ما قصدنا اليه وقدمنا له : ـ

١ ـ الأسرة وشخصية الفرد :

مما لا شك فيه ان مناقشة العلاقة بين الاسرة (كمؤسسة اجتماعية) وبين شخصية الفرد وخاصة من الناحية الوصفية او التحليلية هو امر بمثابة مناقشة البديهيات التى لا تحتاج الى دليل او برهان : لانه من الضرورى والمنطقى ـ عادة ـ ان تتاثر شخصية الطفل بصورة او بأخرى بالأسرة التى ينشأ فيها ويدرج بين اعضائها السنوات الاولى من حياته .

ولكن المناقشة التى سوف نتعرض لها فى الفقرات التالية سوف تاخذ فى اعتبارها تحليل اهم العوامل التى تدخل فى عملية الاحتكاك بين الطفل واعضاء الاسرة ، لان ذلك يمثل المراحل الاساسية الاولى فى عملية التطبيع الاجتماعى ، اذ ان هذه العوامل كانت ولا شك محور دراسات عديدة وواضحة فى ميدان علم النفس الاجتماعى بصورة عامة وميدان التنشئة الاجتماعية او التطبيع الاجتماعى على وجه الخصوص .

ويمكن لنا ان نقول ان معظم الدراسات التى اجريت فى هذا الميدان كانت جميعها تهتم بالعوامل التى تتصل بالعلاقة بين الآباء والابناء وخاصة من الناحية السيكولوجية ، وكذلك بالتغير السريع الذى يطرا على سلوك الطفل واستجابته لعملية التطبيع نتيجة نموه العصبى والعضلى والنضج الفسيولوجى بصورة عامة . وكذلك فانه من الناحية التقليدية يمكن ان نقول ان المشكلة هى اثر ودور كل من الوراثة والبيئة فى تنشئة الطفل وتطبيعه اجتماعيا .

ومعظم الدراسات الحديثة اعطى معالجة هذه المواضيع اهمية بعد ان اعاد صياغة هذه المسائل

ـ مسائل الوراثة والبيئة ـ على أساس انها علاقة قائمة بين العوامل الوراثية واطوار النمو من جهة ، وبين العوامل الاجتماعية والبيئية من جهة اخرى .

ومن الدراسات الشيقة والتى تستحق ان تشير اليها فى هذا المجال دراسة قامت بها مجموعات مــن الباحثين فى علم النفس الاجتماعى وعلم الاجتماع من جامعات كورنال وهرافرد وييل بالولايات المتحدة الامريكية(١) .

وقد تركزت هذه الدراسة حول الاختلافات والفروق فى الظروف الاجتماعية المحيطة بمجموعات من الاسر ، وخاصة من ناحية الضغوط التى تبذلها كل اسرة من اجل تنشئة اطفالها وتطبيعهم ، ثم تباين هذه الضغوط من ناحية المصدر الذى تنبع منه والهدف الذى يرمى اليه ، والطريقة التى يمارس بها .

وقد كان ميدان هذه الدراسة ستة مجتمعات محلية مختلفة فى شمال الهنـد واوكيناوا والمكسيك وافريقيـا والفلبين وشـمال شرق الولايات المتحدة (٢) . وقد قام الباحثون باجراء عديد من المقابلات الشخصية المطولة مع مجموعات كبيرة من الامهات والاطفال فى كل بيئة من البيئات الستة المشار اليها . وكان هدف هذه المقابلات الشخصية هو اكتشاف وسائل التلقين والتدريب الذى تمارسه كل اسرة فى تطبيع اطفالها وكذلك الضغوط التي تبذلها من اجل ذلك سواء كان مصدر هذه الضغوط الام او اى عضو آخر من اعضاء الاسرة .

وقد استخدم الباحثون بعد ذلك الطرق الاحصائية المناسبة لتحليل محتوى هذه المقابلات الشخصية ، وخاصة طريقة التحليل العاملى(٣) وكانت النتائج التى توصلت اليها هذه الدراسة تؤكد ان الاسر تختلف من بعضها البعض فى عديد من النواحى التى لها اثر واضـح فى عملية التطبيع الاجتماعى .

ويمكن تلخيص هذه النواحى فيما يلى :ـ

١ ـ متطلبات المسئولية الشخصية والاجتماعية التى تفرض على النشء وما يتوقعه منهم الكبار وخاصة الآباء استجابة لانواع هذه المسئوليات .

فنحن كما نعلم هناك فى كل مجتمع انواع من المسئوليات الشخصية والمسئوليات الاجتماعية وكل اسرة تهتم ولا شك بتدريب ابنائها على مزاولة هذه المسئوليات وتحمل ما تفرضه الظروف عليهم . وقد وجد ان كل اسرة تختلف عن الاخرى فى هذه الناحية اختلافا واضحا فبعض الاسر وخاصة فى المجتمعات المحلية التى تعتمد على التعامل المباشر مع عناصر البيئة فى كسب القوت (مثل الزراعة او الصناعة اليدوية او ما الى ذلك) تحرص علـى تدريب اطفالهـا على انواع مـن المسئوليات الاجتماعية لا تهتم بها غالبا الاسرة فى المجتمع الصناعى المتحضر ، والعكس صـحيح ايضـا .

٢ ـ الجو العاطفى والانفعالى الذى يحيط بالطفل ، مثل حنان الام ورعاية الاب والتشجيع ،

---

(1) Lambert, W.W. and Lambert, W.E., **Social Psychology**, Foundations of Modern Psychology Series, PP. 7-27.

(2) Whiting, B. (Ed.), **Six Cultures, Studies of child** Rearing, N.Y. 1963.

٣ ـ طريقة رياضية تعتمد على فكرة العلاقة بين معاملات الارتباط بين العوامل المختلفة موضع الدراسة .

او غير ذلك مثل الكبت او الاحباط والعقوبات وخاصة العقاب البدنى . فكل اسرة تختلف عن الاخرى فى كمية العطف او القمع الذى يتعرض له اطفالها وربما اعتمد ذلك على ثقافة الابوين ومدى فهمهم لخصائص نمو الاطفال وتطورهم ، كما يعتمد ذلك ايضا على حجم الاسرة وعدد الاطفال . فالطفل الذى ينشأ وحيدا او مع طفل آخر (اخ او اخت) يختلف عن الطفل الذى ينشأ بين عدد كبير من الاخوة فى كمية ونوعية الحنان والرعاية والكبت والاحباط والعقاب . وبصورة عامة فانه يمكن أن نربط بين حجم الاسرة وبين المجتمعات المحلية المختلفة ، فحجم الاسرة فى بعض المناطق فى افريقيا يختلف عن حجم الاسرة فى الولايات المتحدة .

٣ ـ درجة ضبط وتهذيب عدوانية الطفل تجاه اقرانه واترابه سواء داخل الاسرة كالاخوة والاقارب او خارج الاسرة كاطفال الجوار والمجتمع المحلى .

وعملية الضبط والتهذيب هذه ترتبط بنماذج الثقافة فى المجتمع المحلى الذى تنتمى اليه الاسرة . فالاسرة التى تتوقع من اطفالها ان يكونوا من المحاربين او المصارعين او من ذوى العمل الخشن العنيف مع عناصر البيئة والطبيعة ـ كاعمال الصيد فى البحر والغابات ـ تختلف فى درجة ضبط وتهذيب عدوانية اطفالها عن الاسرة التى تتوقع من اطفالها ان ينشئوا ليزاولوا اعمالا لا تتطلب تلك الجسارة والخشونة والعنف والعدوانية ، ومرة اخرى فانه لا يدلنا غير ان نربط بين المجتمع المحلى فى افريقيا او الهند او الفلبين او امريكا ، وبين اهداف الاسرة وآمالها فى اطفالها وابنائها .

٤ ـ درجة ضبط وتهذيب عدوانية الطفل تجاه الابوين وعصيانه لاوامرهما . وهذه نقطة تتعلق بسابقتيها ، اذ ان العلاقة السيكولوجية بين الابوين من ناحية وبين اطفالهما من ناحية اخرى ، تتأثر بطبيعة وخصائص المجتمع المحلى بوجه عام ، وهدف الاسرة كنظام اجتماعى داخل نطاق هذا المجتمع . فقد تكون هناك بعض الاسر تتصف بالتسامح ، واخرى تتصف بالقمع فى معاملة ابنائها ، وهم اى الابناء فى كلتا الحالتين يتصفون بالعدوانية والعصيان تجاه الوالدين . ولذلك فان هذا المتغير من الصعب وصفه وتحديده الا فى ضوء ظروف كل اسرة على حدة .

٥ ـ درجة العناية والرعاية التى تبذلها الام فى تربية اطفالها الرضع . وهذه تختلف من اسرة الى اخرى ومن مجتمع الى آخر ، متأثرة فى ذلك بما هو سائد فى المجتمع من تقاليد وعادات وطقوس ، وخاصة اذا ارتبطت هذه الرعاية والعناية بالرضيع بنوعه ذكرا كان او انثى .

فبعض الاسر تبذل من الرعاية بالرضيع الذكر ما يختلف تماما عما تبذله من رعاية وعناية بالرضيع الانثى ، فاذا كان ذلك الاتجاه سائدا فى بعض المجتمعات فانه لا يكون كذلك فى مجتمعات اخرى ، او بمعنى آخر لا تلاحظ هذا الاختلاف فى معدل العناية بالجنسين .

٦ ـ درجة العناية والرعاية التى تبذلها الام فى تربية الاطفال الكبار . وهذه ايضا تختلف من اسرة الى اسرة ومن مجتمع الى آخر ، وهى ليست متعلقة تماما بالنقطة السابقة كما يبدو ذلك من الوهلة الاولى ، اذ ان النظرة الى الطفل ـ فى بعض المجتمعات والاسر ـ تختلف باختلاف اطوار نموه وقدرته على الاشتراك فى حياة الكبار ـ مثل كسب العيش ـ ذكرا كان او انثى .

٧ ـ درجة الثبات الانفعالى والاتزان العاطفى للام . وهذه وان كانت تختلف من ام الى اخرى ، كصورة من صور الفروق الفردية بين بنى الانسان ، الا انه فى حقيقة الامر يمكن ان نقول ان كمية هذا الثبات والاتزان عموما تتأثر بما هو سائد فى المجتمع المحلى من عادات وتقاليد مكتسبة او موروثة . .

وقد ظهر من نتائج هذه الدراسة ايضا ان العوامل السبعة السابقة تتعلق بالاختلاف بين الامهات اكثر من تعلقها بالاختلاف بين البيئات .

وكذلك فانه يمكن القول بأن وسيلة البحث في هذه الدراسة والنتائج التي تمخضت عنها رغم اعتراف القائمين بها بأنها تمهيدية ــ ساعدت على امكانية وضع دلائل ومؤشرات بحثية تفيد في مقارنة المقومات الحضارية في بيئات مختلفة . كما أعطت الفرصة ايضا لتعديل المفهوم النظري عن التباين والاختلاف بين الاسر والمجتمعات المحلية عندما نحاول تحديد عملية التطبيع الاجتماعي على انها عملية تربوية ذات تاثير على نمو الشخصية الانسانية وتطويرها .

٢ ــ المجتمع المحلي وشخصية الفرد : ــ

ونحن هنا ــ ايضا ــ لسنا في حاجة الى القدرة على المناقشة والحوار ، او تقديم الادلة والبراهين ، لندلل على مدى تاثر شخصية الطفل بالاخرين من اعضاء المجتمع المحلي حيث بدا اولى خطوات حياته خارج الاسرة ودرج ليلتقي باقرانه واترابه من بني جيرته ومجتمعه الصغير : فتعلم من هؤلاء وهؤلاء اسماء الاشياء والاحداث وخواصها ومزاياها كما تعلم ايضا الوظائف والادوار الاجتماعية التي تختص بها عناصر بيئته ومقوماتها ونوعية وحجم الاستجابة التي يتحتم عليه ان يقدمها لكل مثير من مثيرات البيئة .

ومن خلال هذا الاحتكاك الاول بالمجتمع المحلي قد يرتبط الطفل ارتباطا وثيقا بجماعة من الجماعات الصغيرة المتميزة داخل مجتمعه المحلي، فيكتسب منهم من القيم والمعايير والاتجاهات النفسية ما يجعله متشابها معهم عند معالجته للمواقف وحكمه على الاشياء والاحداث ، بل يذهب الى ابعد من هذا فيتعاطف معهم في العادة والحاجة .

وعندما يخرج الطفل من مجتمعه المحلي الى ذلك المجتمع العريض ، متعديا في ذلك الحدود الضيقة التي الفها واطمأن اليها ، فانه يحمل معه ذلك القدر مما اكتسبه من قيم وعادات ، والذي يكون سلوكه ونماذج تعامله مع الاخرين .

والفرد انما يكون هذه الانماط والنماذج نتيجة الخبرة والاحتكاك بعناصر البيئة ، ومن هذه العناصر ما يكون لينا هينا سهلا ، فيتفاعل معه الفرد على مدى طويل من الزمن ، فيتاثر ويؤثر فيه ، ومنها ما يكون عنيفا شديدا وعرا بحيث لا يستمر التفاعل بينه وبين الفرد الا لفترة قصيرة حيث يتم التاثير المطلوب .

وبطبيعة الحال لا بد ان نعترف بان المجتمع المحلي هو الذي يقدم للفرد من المواقف والمثيرات ما يعطيه الفرصة على ان يتدرب على تقديم الاستجابات المناسبة لكل موقف ومثير من هذه المواقف والمثيرات .

ونحن في هذا الصدد نعرض دراسة من الدراسات الهامة والتي عنيت بعلاقة المجتمعات المحلية بعملية التطبيع الاجتماعي وانعكاسها على شخصية الفرد .

فقد قام باركر وآخرون (1) في سنة ١٩٥٤ بدراسة تهدف الى تصنيف المواقف والمثيرات التي تقدمها بيئة المجتمعات المحلية للافراد ، وكذلك تعديد هذه المثيرات ومقارنة البيئات تبعا لذلك .

(1) Barker, R. G. and Wright, H.F., **Midwest and its children**, Evanston III, Row, Peterson and Co. 1954.

وفى احدى مراحل هذه الدراسة قام الباحثون بمقارنة بلدة امريكية باخرى انجليزية ، حيث كان تعداد البلدة الامريكية ٧١٥ فردا ، وعدد انواع المواقف والمثيرات التى تقدمها بيئة هذه البلدة لهؤلاء الافراد ٥٧٩ نوعا ، وحيث كان تعداد البلدة الانجليزية ١٣٠٠ فرد ، وعدد انواع المواقف والمثيرات هو ٤٩٤ نوعا (مع ملاحظة مدى تشابه انواع المثيرات والمواقف فى كل من البلدين ما امكن ذلك .) .

وبناء على ذلك فانه تكون نسبة تعرض الفرد الواحد فى بلدة ميد وست الامريكية لانواع مختلفة من المواقف والمثيرات هى ١٫١٨ ، فى حين ان هذه النسبة تكون ٠٫٥٥ فى حالة الفرد فى بلدة يوربدال الانجليزية .

ويقول الباحثون ان اختلاف هذه النسبة ربما يعطى بعض التفسير لاختلاف طريقة الفرد الامريكى فى حياته عن طريقة الفرد الانجليزى .

ففى البلدة الامريكية تجد ان الطفل فى المتوسط يواجه ٤٫٨ من مواقف المسئولية الاجتماعية فى مجتمعه المحلى ، بينما تجد الطفل الانجليزى يواجه ٢٫٧ من هذه المواقف فقط .

ونجد كذلك أن المراهق الامريكى — فى نفس البلدة — يتعرض الى ١٦٫٦ من نفس هذه المواقف، بينما يقابل المراهق الانجليزى ٤٫٧ من هذه المواقف فقط ، ويستمر هذا التباين والاختلاف بين افراد البلدة الانجليزية والبلدة الامريكية حتى فى مراحل الرجولة المبكرة وما بعدها ، ويمكن ان نتبنى تفسير الباحثين لهذه النتائج فى اتجاهين :—

اولهما : أن هناك فى الحياة الامريكية من المواقف والمثيرات المتنوعة ما هو اكثر من نظيرتها فى الحياة الانجليزية ، وأن لهذا الفرق تأثيرا واضحا على عملية التطبيع الاجتماعى .

وهذا هو عامل عناصر البيئة الخارجية الذى يتدخل وبصورة مؤثرة فى هذه العملية ، والذى سبق ان ناقشناه فيما تقدم من فقرات .

وثانيهما : ان الطفل الامريكى يجد من تشجيع الوالدين وتدريبهم اياه اكثر مما يلاقيه الطفل الانجليزى من أبويه .

فنجد ان الطفل الاول (اى الامريكى) يقدم على معالجة المواقف والدخول فيها والتعامل مع عناصرها ، بينما لا يجد الطفل الآخر مثل هذه الفرصة .

ففى البلدة الامريكية يجد الطفل ٥٢٪ من مواقف مجتمعه المحلى مفتوحة امامه ويمكنه الدخول اليها والتفاعل مع عناصرها ، بينما لا يجد الطفل فى البلدة الانجليزية سوى ٢٢٪ فقط من هذه المواقف .

وبهذا يتسنى لنا ان نسأل سؤالا يترتب على نتائج هذه الدراسة وهو هل اطفال البلدة الامريكية اكثر قدرة على المشاركة فى انماط الحياة الاجتماعية المختلفة ومواقفها اشتراكا ناضجا وفعالا ؟ وهل هم اكثر نشاطا وعاطفية واجتماعية وامتلاء بالامل فى المستقبل ؟ .

او بمعنى آخر ، هل هو موضوع الكم او الكيف الذى اخذته فى اعتبارها دراسة باركر ومعاونوه . ؟.

هذه الأسئلة لم تجب عليها هذه الدراسة اجابة كافية شافية ، ولكنها اهتمت فقط بايجاد هذه النسب والاحصاءات ، ثم فسرت على اساسها ولهذا فنحن في انتظار ما توضحه دراسات مقبلة تأخذ في اعتبارها عددا أكثر من المتغيرات،وتكون اكثر عمقا واشمل اتساعا من الناحية الميدانية .

يخيل الي انه اصبح من المفيد الآن انتلخص ما سبق مناقشته فنقول اننا استعرضنا اثر الاسرة والمجتمع المحلي في عملية التطبيع الاجتماعي وخاصة من ناحية بناء واكمال الشخصية الانسانية .

يترتب على هذه الملاحظة سؤال اجابت عليه دراسة ذات صبغة خاصة سوف نستعرضها فيما بعد . وهذا السؤال هل يمكن ان يكون لعملية التطبيع او بمعنى ادق اعادة التطبيع دور في تدمير الشخصية الانسانية ؟.

هذا السؤال كان محور الدراسة التي قام بها شاين ثم نشرها في سنة ١٩٥٦ (١) . وادجار شاين اخصائي في علم النفس الاجتماعي قام باجراء عدد كبير من المقابلات الشخصية المطولة مع اسرى الحرب الامريكيين بعد اطلاق سراحهم وعودتهم من الصين الشيوعية ، وكان هؤلاء الاسرى قد تعرضوا الى ما سمي في ذلك الوقت بعمليات غسيل المخ . . .

يقول شاين ان الشيوعيين لم يحاولوا فقط محو حصيلة عملية التطبيع الاجتماعي لدى الجندي الامريكي ،بل حاولوا اعادة تطبيعه عن طريق تلقينه مبادئهم ومعتقداتهم وتدريبه عليها . ومما هو معروف ان الاهتمام الاكبر عند الشيوعيين هو غرس المبادىء السياسية التي يؤمنون بها في صدور الآخرين ، وكما يعتقد شاين فان الصينيين قد فشلوا في تحقيق هذا الهدف الرئيسي ، ولكنهم نجحوا في امور فرعية اخرى دفعته الى انعقاد دراسته .

فعملية محو حصيلة التطبيع او التنشئة تعني العودة بالفرد او الرجوع به الى النقطة التي يمكننا ان نغير فيها سماته وخصائصه الاساسية ، وهذه العملية ـ عملية المحو ـ في حد ذاتها تحتاج الى اخضاع الفرد الى انواع خاصة من الضغوط الاجتماعية ذات الجهد العالي (٢) ، والى اخضاع هذه الضغوط ايضا الى امكانية التحكم فيها بالزيادة او النقص او الابدال او التغيير .

فاول ما عمدت اليه السلطات الشيوعية الصينية هو ابعاد الضباط الاسرى من جنودهم ، وبذلك تركت الجندي دون ان يتلقى اية اوامر من رئيس ، وتركت الضابط دون ان يعطي اية اوامر لمرؤوس ، وبذلك تغير الروتين اليومي لحياة الجندية التي تعود عليه كل منهما ـ الجندي وضابطه ـ . واستمر ذلك لمدة ليست قصيرة اعطيت فيها الحرية للجنود لان تكون لديهم الفرصة لان يميلوا الى عدم الانصياع للاوامر والتصرف بشيء من التلقائية ، وفي نفس الوقت تعرض الضباط لعوامل عديدة تساعد على اخراجهم عن احساسهم بالجندية والضبط والانتظام . وبعد ذلك قام الشيوعيون باعادة توزيع الجنود مع ملاحظة تحطيم السرايا والفصائل وعدم الجمع بين المعارف او الاصدقاء من الجنود في تنظيم واحد .

كذلك تعمدت السلطة الصينية ان تجمع معا اعضاء الاقليات مثل الزنوج او اليهود حتى

(1) Schein, E.H. **Psychiatry**, 1956, 149-172.

(٢) الضغط الاجتماعي ذو الجهد العالي هو ذلك الضغط الاعلامي الذي يخلق للفرد من المواقف ما يجعله يستجيب لها على مستوى المفاضلة بين احتمالين لا ثالث لهما بصورة فورية .

لتكون الفرصة سانحة لان يتصاعد الاحساس الكامن بالظلم والاضطهاد بين هؤلاء ، الامر الذى كانوا يعانون منه فى مجتمعاتهم الاصلية .

وبناء على هذا التوزيع الجديد كان من المتوقع أن تنشأ بعض الروابط والصداقات بين الافراد ، ولكن كانت هناك خطة دائمة لتحطيم مثل هذا البناء الاجتماعى المؤقت . فقد كان هناك تشجيع ودفع واغراء لبعض الجنود لان يقوموا بملاحظة زملائهم والاخبار عنهم حتى فى بعض الامور البسيطة والتى قد لا تقدم أو تؤخر . وبعد ذلك يكافأ هؤلاء علنا وامام بقية الجنود مع علمهم بسبب هذا التمييز وهذه المكافأة .

وبناء على ذلك اصبحت مهمة الشيوعيين سهلة ـ وخاصة بعد تكرار مثل هذه المواقف ـ مواقف مكافأة الوشاة ـ فاذا لوحظ نمو اى صداقة او تعارف بين جماعة من الجنود كوفىء بعضهم على نفس النمط بطريقة تثير الشك والاقاويل حول اخلاصهم لزملائهم الجنود . وبالتالى يتحطم هذا البناء عندما يشك كل جندى فى زميله ويعامله معاملة الحيطة والحذر .

وقد كان من المتوقع بعد ذلك ان ينزع كل جندى او ضابط الى اعتزال زملائه ورفاقه فى السلاح . وبذلك يدخل الرجل طائعا مختارا ـ من الوجهة الظاهرية فقط ـ الى متاهات الوحدة والانزواء . الامر الذى كانت تهدف اليه السلطات الصينية الشيوعية .

وهذه الوحدة كانت تعنى تعطيل حواس الرجل من مزاولة عملها الطبيعى ، وبذلك يرتفع مستوى الكبت والخوف والاحباط عندهم ، ويصبحون فى مسيس الحاجة الى من يتحدث اليهم ويتحدثون اليه .

وفى هذه المرحلة بدأ الشيوعيون يتحدثون الى الرجال حديثا بارعا ذكيا . يعتمد على ادق اسس ومبادىء عمليتى الدعاية والتأثير ، وكان الهدف من مثل هذه الاحاديث هو اظهار الجانب السىء للحياة الامريكية بما فيها من علاقات اجتماعية واقتصادية ، وكذلك اظهار الجانب الحسن فى نماذج الحياة الاجتماعية والاقتصادية على الطريقة الماركسية .

ولم يكن مجرد الاستماع كافيا سواء بالنسبة للشيوعيين الذين يهدفون الى تحويل الاسرى تحويلا عقائديا كاملا او بالنسبة للرجال فى الاسر والوحدة الذين كاد الملل ان يتسرب مرة اخرى الى نفوسهم . وبذلك عمد الشيوعيون الى تدريب اسراهم تدريبا من نوع خاص .

الخطوة الاولى فى هذا التدريب كانت ترمى الى تكوين عادة الاعتراف بالاخطاء البسيطة ، مثل العصيان العادى لقوانين معسكر الاعتقال ، وكان الجندى يكافأ بسخاء بعد كل اعتراف بهذه الاخطاء البسيطة . والهدف البعيد من هذه الخطوة هو تكوين عادة اعلان الاخطاء ـ سواء فى العمل أو العقيدة ـ امام بقية الناس ، وبذلك قد يصل الجندى او الضابط الى المرحلة التى يناقش فيها عقيدته السياسية امام الآخرين معترفا بما فيها من نقائص وعيوب .

والخطوة الثانية من هذا التدريب الخاص اعتمدت على فكرة التقمص والتقليد الذى تبدأ مراحله بأن يشعر الرجال فى الاسر وهم يعانون من الكبت والاحباط بأنهم كانوا من الممكن ان يستمتعوا بما يستمتع به الشيوعيون فى هذه الظروف داخل معسكر الاعتقال .

وبناء على ذلك فان تطلعات بعض الرجال من الاسرى وجدت صداها عند الشيوعيين حيث استجابوا لهذه الرغبات ، ولكن بشروط ضمنية وغير واضحة او صريحة ، وهى ان من يستمتع

بهذه المزايا لا بد ان يسلك ويتصرف ويفكر على نفس الصورة التي يسلك ويتصرف ويفكر بها اصحابها الاصليون وهم الشيوعيون .

ولا بد ان نشير هنا الى ان الامور لم تكن بهذا التسلسل الهادىء ، ولكن اكتنفها في كثير من الاحيان بعض العنف والارغام والتهديد .

كما لا بد ان نشير ايضا الى ان هذه العملية ـ عملية محو حصيلة التطبيع الاجتماعي او غسيل المخ كما تسمى احيانا ـ لم تثمر الا مع عدد قليل من هؤلاء الاسرى .

وهكذا استعرضنا فيما سبق كيف يمكن ان يكون لعملية التطبيع دور معاكس او مضاد في بناء الشخصية الانسانية وتكاملها ، فانه مما لا شك فيه كان هدف العملية ـ التي سبق وصفها ـ هو تحطيم الشخصية الامريكية لدى الجندي واعطائه او الباسه الشخصية الماركسية .

نعود الى حديثنا السابق عن الاسرة والمجتمع المحلي وتأثيرها على الشخصية الانسانية ، فقد عالجنا هذا الجزء من الدراسة على ان هناك سبيلين او طريقين تتم عملية التطبيع الاجتماعي من خلالهما ، الطريق الاول هو المؤسسات الرسمية والقانونية التي هي وظيفتها الحفاظ على حضارة وثقافة الجماعة ونقلها من جيل لآخر ، ومثال ذلك المدرسة او الجامعة او اماكن الدين والعبادة كالمسجد او الكنيسة . وهذا لم نتعرض له بالمناقشة حتى لا نخرج بدراستنا هذه عن حدودها الطبيعية .

والطريق الثاني هو الانظمة الاجتماعية والتجمعات التي تقوم بعملية التطبيع الاجتماعي بطريقة غير مقصودة وهي الاسرة والمجتمع المحلي وهذه ايضا وظيفتها وكيانها تعتمد على استمرار حضارة الجماعة وتطويرها . ونحن في هذه الناحية تعرضنا للمناقشة التفصيلية لاثر الاسرة والمجتمع المحلي على الشخصية الانسانية ، ولكن يبقى بعد ذلك ان نناقش اهم نواتج عملية التطبيع الاجتماعي التي تتم عن هذا الطريق غير المقصود . ويمكن تلخيصها فيما يلي :ـ

(ا) الطاعة الاجتماعية :

الطاعة الاجتماعية هي ظاهرة انصياع الفرد لما هو سائد في المجتمع من قيم ومعايير وقوانين اجتماعية ، او بتفسير آخر هي استجابة الفرد لمثيرات البيئة على نمط لا يختلف عما يقدمه الآخرون اعضاء نفس المجتمع من استجابات لهذه المثيرات .

ولعله من المفيد في هذه المجال ان نناقش الظروف التي تجعل الطفل طيعا مستجيبا لما حوله من عناصر البيئة على الصورة التي اشرنا اليها . ونحن لن نذهب بعيدا عندما ندرس هذه الظروف داخل الاسرة والمجتمع المحلي ، لانه كما سبق ان اشرنا ان اسلوب التطبيق الاجتماعي غير المقصود يعطي بعض النواتج او الظواهر منها الطاعة الاجتماعية .

وهناك كثير من الدراسات حول هذا الموضوع وخاصة تلك التي اجراها معهد فلز Fels بولاية اوهايو في امريكا (١) .

وقد اختصت هذه الدراسة بامكانية التنبؤ بسلوك الطفل وتصرفاته ، وموقفه من قيم

(1) Crandall, S., Orleans, A. Preston and Rabson, **child development**, 1958, 29, 429-444.

ومعايير المجتمع الخارجي ، اعتمادا على دراسة أنواع الضغوط التي يتعرض لها الطفل داخل الاسرة خلال السنوات الاولى من حياته .

وقد اوضحت نتائج هذه الدراسة ان مفهوم الطاعة الاجتماعية وانماط السلوك المرتبطة به تبدأ في صورة باهتة غير واضحة في تصور الطفل ومتسع مدركاته ، ولكنها تزداد بعد ذلك وضوحا ودقة عندما يبدأ الطفل في ممارسة الحياة خارج الاسرة وبالتالي يتعرض لضغوط خارجية من نوع جديد ، اي غير تلك التي تعودها من الأبوين والاخوة والاقارب .

ومن هنا نستطيع ان نقول انه من الصعوبة بمكان ان تكون لدينا القدرة على ان نتنبأ بطاعة الطفل او عصيانه لقيم المجتمع ومعاييره عندما يترك الاسرة وينضم الى جماعة المدرسة ، وذلك اعتمادا على ما تعرض له من ضغوط داخل الاسرة .

ولكنه – في الناحية الاخرى – يمكن لنا أن نتنبأ بموقف الطفل أو عصيانا بالنسبة لهذه القيم والمعايير عندما ينضم الى جماعة المدرسة الثانوية او المتوسطة ، وذلك اعتمادا على دراسة انواع الضغوط التي تعرض لها في المدرسة الابتدائية .

وقد اوضحت نتائج هذه الدراسة اثر المكافأة والثناء او الردع والعقاب بالنسبة للطاعة الاجتماعية ، فقد ظهر ان المكافأة تقود الى الطاعة اكثر مما يقود اليها الردع او العقوبة .

والنمو والنضج اثر كبير في هذا فان الاطفال عندما يكبرون تصبح انماط سلوكهم اكثر ثباتا وتناسقا : فالطفل بين سنه الثالثة والخامسة تبدو طاعته الاجتماعية واضحة ، وذلك بالنسبة لمعايير الكبار فقط ، سواء كانوا هم الآباء ام المعلمين ام المشرفين في دور الحضانة مثلا . ولكن الحال ليست كذلك مع اقرانهم واترابهم في نفس السن ، فهم في عصيان وتمرد يوضح ويفسر لنا علاقات الطفل باقرانه في هذه السن .

ولكن قد يحدث ونلاحظ ان بعض الاطفال في هذه السن يشذون عن القاعدة فتظهر طاعتهم وولاؤهم الاجتماعي لمجتمع اقرانهم واترابهم ، ولكن في حقيقة الامر يكون ذلك ناتجا عن اعتماد هؤلاء الاطفال على غيرهم ، وخاصة فيما يحتاجون اليه من امور تتطلب المجهود العضلي او الجسماني الذي لا يستطيعونه .

وعندما يقترب الطفل من سن السادسة وبعدها نجده طيعا مواليا لقيم ومعايير كلا النوعين سواء مجتمع الكبار كالآباء والمعلمين ، او مجتمع اقرانه واترابه من ذوي السن الواحدة .

وقد ظهر ايضا من نتائج هذه الدراسة التي نحن بصدد استعراضها الآن ان تكيف الطفل وانضباطه لقيم ومعايير الكبار او اقرانه واترابه من نفس السن وذلك خلال مراحل نموه الاولى هو عامل هام وضروري في قدرة الفرد وامكانياته فيما بعد للتكيف والانضباط بالنسبة لأبعاد المجتمع الكبير الذي يتصل به .

فالاطفال الذين يجيدون التكيف لتلك المعايير بين سن الثالثة والخامسة نجدهم في سن الثامنة وقد تميزوا بالاعتماد على النفس والاستقلالية في التفكير والسلوك . كما نجد ايضا فرقا واضحا وملموسا بين هؤلاء الاطفال وبين الاطفال الآخرين الذين لم يتدربوا على اجادة التكيف لتلك القيم والمعايير في هذه السن . ويكون هذا الفرق واضحا في مجال العدوانية والتسلط والسيطرة ، حيث يبدو ذلك في سلوك هؤلاء الاطفال الآخرين .

ولذلك فانه يمكن أن نقول انه بالنسبة للطاعة الاجتماعية نجد الطفل بعد سن الثامنة وخاصة بعد ان يتعرض لضغوط الاسرة والمجتمع المحلي قد وصل الى قدر معقول في هذه الناحية يمكن التنبؤ على أساسه بموقف الطفل مستقبلا من حيث كونه طيعا لينا او عاصيا متمردا على قيم المجتمع ونظمه ومعاييره .

ويجب الا ننسى اطلاقا ان الطاعة الاجتماعية هذه تنتج من سلسلة عمليات من عمليات التعلم واكتساب المهارة والخبرة . فالطفل يكتسب هذا النمط من السلوك أو ذلك نتيجة تفاعله مع ابويه في الاسرة وابناء جيرته في الجوار ، فيتعلم عادات الطاعة والاذعان لمعايير المجتمع وقيمة ، وقد يكون ذلك نتيجة للتقليد والمحاكاة أو اجراءات الاثابة والعقاب .

ب ـ العدوانية :

لعلنا اقتربنا الآن من الهدف الذي نريده عندما بدأنا بمناقشة الطاعة الاجتماعية ثم أتينا الى العدوانية ، لان هذا هو السبيل المنطقي لان تربط بين عملية التطبيع الاجتماعي ـ وخاصة غير المقصودة ـ وبين سلوك التعصب والتحامل الذي يجمع بين اطرافه هاتين الخاصتين : خاصة الطاعة حيث ينزل الفرد على قيم مجتمعه فيتعصب له ، وخاصة العدوانية حيث يتكون لدى الفرد القدر الكافي من العدوانية تجاه مجتمع آخر فيتحامل عليه ، ونحن من واجبنا ـ كما سبق أن قدمت ـ أن ندرس هذا الامر بصورة تحليلية تشريحية . تساعدنا على فهم هذه العملية وادراك أبعادها .

العدوانية هي كل تمرد على ما هو قائم في النسيج الحضاري العام للجماعة . سواء كان هدف العدوانية بشرا او قيمة او معيارا او تقليدا .

والعدوانية بهذا المعنى تقل كلما زادت الطاعة الاجتماعية عند الفرد بحيث انه نستطيع القول بأن هناك علاقة شبه قانونية بين هذين المتغيرين (1) . وبالتالي فانه قد يكون في الامكان ضبط عدوانية الفرد عن طريق تنظيم طاعته الاجتماعية وما يتعلق بها من انماط سلوكية .

وتطور خاصة العدوانية ونموها اعقد شكلا وموضوعا من تطور خاصة الطاعة الاجتماعية ونموها ، وربما يرجع ذلك الى طبيعة كل من الخاصتين او ربما يرجع ذلك ايضا الى القدر من العلم والمعرفة الذي نلم به من كل منهما .

واذا اردنا ان نناقش العدوانية بشيء من الدقة والتحديد فانه يصبح لزاما علينا ان نرسم نموذجا تفصيليا للهيكل الحضاري للمجتمع الذي تبدو فيه هذه الظاهرة وتتضح حتى يمكننا ان نميز بخطوط واضحة فاصلة بين السلوك العدواني والسلوك غير العدواني .

كذلك فانه من المبادىء الاساسية لمثل هذه المناقشة ان نحدد كل رابطة او علاقة بين العدوانية وبين المتغيرات الاخرى ذات العلاقة المنطقية بها مثل الاحباط والشعور بالفشل والخيبة .

فمما هو معلوم أن كل سلوك عدواني لا بد ان يسبقه نوع من الاحباط والاحساس بالفشل

---

(1) العلاقة القانونية بين الاشياء هي تلك العلاقة التي يحكمها قانون وبناء عليه يمكن استنتاج احد الشيئين بمعلومية الشيء الاخر .

وعدم التوفيق ولكن هذا لا يقودنا الى ان نقول العكس اى ان كل احباط وفشل لا بد أن يتبعه سلوك عدواني .

ولكن ـ حتى على جميع الاحتمالات ـ اذا اخذنا بهذا المبدا : مبدا الاحباط والعدوانية فان الصورة تكون غير كاملة وغير مقنعة وغير قادرة على تفسير وشمول كل الحالات التي تظهر فيها العدوانية بصورها المختلفة ففي كثير من الاحيان تؤدى المكافأة الزائدة او التدليل المفرط الى عدوانية على الافراد والقيم والمعايير بنفس القدر الذى يسببه الفشل والاحباط .

ثم ان هناك امرا آخر وهو انه فى كثير من الاحيان يصدر عن فرد تعرض لاحباط بسيط قدر اكبر من العدوانية التي يمكن ان تصدر عن فرد آخر تعرض لاحباط اشد .

وهنا نستطيع ان نقول ان اهمية العدوانية كظاهرة من ظواهر عملية التطبيع الاجتماعى يمكن ان نستدل عليها من ناحيتين هما : ـ

١ ـ الدراسات والبحوث التى تهتم بها كل المجتمعات لضبط عدوانية افرادها والتحكم فيها ، وذلك بالبحث عن الاسباب التى تؤدى الى هذا النوع من السلوك ومحاولة علاجها او تفاديها . ومن امثلة تلك الدراسات هذه التى تهتم بجناح الاطفال او جرائم الكبار او تلك التى تهتم بالقوانين الوضعية وتطبيقها وقيمتها العلاجية وما الى ذلك .

وهذه الدراسات بجميع انواعها هى سبيل المجتمعات الى المحافظة على قيمها ومعاييرها ونظمها القائمة والتى يجب على الافراد ان يذعنوا لها .

٢ ـ ما تبذله الجماعات من محاولات من اجل امتصاص العدوانية التى تتوقعها من الافراد مثل تشجيع وتبنى الرياضات المختلفة او انواع النشاطات الاخرى التى تمتص الطاقة العدوانية .

وقد تقوم المجتمعات بحيل اخرى مثل : انشاء الرموز والعلامات ثم توجيه عدوانية افرادها الى مثل هذه الرموز ، ومن امثلة ذلك رموز الشر والرذيلة والارواح الشريرة وغير ذلك .

وهناك منافذ عديدة تخرج من طريقها الميول الى العدوانية ، ففى المواقف التى تتبع الاحباط او الفشل على سبيل المثال قد تحدث عملية ازاحة او استبدال ، فالطفل الذى يكون هدف عدوانيته احد الوالدين يصفع اخاه الاصغر صفعة فرضت عليه طاعته الاجتماعية الا يزاولها مع من هو اكبر منه سنا وخاصة احد الوالدين .

وقد تكون الاستجابة العدائية رقيقة مخففة، ففى مثل هذا الموقف يكتفى الطفل بجملة ساخرة او ملاحظة لاذعة ، او ان يصمت ويدور فى خلده ما يتمنى ان يفعله فى مثل هذه الظروف .

وقد تكون الاستجابة اسقاطية ، فلا يعترف الفرد بعدوانيته ، ولكنه يرمى الآخرين بالعدوانية ، وبذلك يمهد لنفسه الطريق ليقوم بعمل عدوانى هو دفاعى من جهة نظره .

وعملية التطبيع الاجتماعى تاخذ فى حسابها بطريقة ضمنية خاصة العدوانية عند الافراد ، وبذلك فهناك دراسات وبحوث عديدة اجريت حول اعلاء[1] العدوانية او تعديل الاتجاهات العدوانية عند الاطفال .

---

(١) كلمة الاعلاء (Sublimation) تستخدم كثيرا فى علم النفس مثل اعلاء الغريزة الجنسية ، واصل التسامى أو الاعلاء فى العلوم الطبيعية هو انتقال المادة من الحالة الصلبة الى الحالة الغازية مباشرة دون المرور بحالة السيولة . والمقصود بالنسبة للغريزة الجنسية مثلا هو انتقال الفرد من مرحلة الاحساس بالحاح الغريزة الى مرحلة الاتزان معها والتحكم فيها دون ان يمر بمرحلة اشباعها .

وكان السؤال دائما هو « كيف يلتقط الطفل فى اثناء نموه وتطوره او بمعنى آخر فى اثناء عملية تطبيعه اجتماعيا انماط واساليب السلوك العدائي من هؤلاء الذين يحيطون به ويحتك بهم من خلال مواقف حياته اليومية ؟ . »

ومن الدراسات الواضحة فى هذه الناحية الدراسة التى قام بها سيرز ومعاونوه(١) ، وقد اوضحت هذه الدراسة ان الطفل فى سن السادسة ، والذى يميل بشدة الى السلوك العدائي انما تربى فى بيئة منزلية او محلية تتسامح بالنسبة لهذا النمط من السلوك ، ولكنها ـ اى البيئة ـ فى نفس الوقت تعاقب الطفل العدوانى ـ اذا عاقبته ـ عقابا صارما شديدا لا رحمة فيه .

كما وجد الباحث ايضا ان الاطفال الأقل ميلا الى العدوانية انما نشئوا فى بيئات لا تتسامح مع اى نمط من انماط السلوك العدائي ، ولكنها ـ اى البيئة ـ لا تقابل هذا السلوك ـ فى حالة حدوثه ـ بالعقاب الشديد المؤلم .

وقد تابع سيرز(٢) ، دراسته على نفس المجموعة من الاطفال حتى بداية سن المراهقة حيث قام بقياس العدوانية عندهم آخذا فى اعتباره انواعها المختلفة مثل العدوانية ضد المجتمع والعدوانية المخففة والعدوانية ضد الذات وعدوانية الاسقاط وغير ذلك .

ووجد الباحث ان المراهقين الذين يميلون الى العدوانية ضد المجتمع انما يسلكون بصورة تشبه السلوك العدائى لاطفال سن السادسة عندما يضغط عليهم الاباء لمنعهم من مزاولة هذا السلوك .

كما وجد ايضا ان تدليل الاباء لابنائهم عند بداية مرحلة المراهقة قد يكون احد العوامل الهامة فى تكوين السلوك العدائي عند الشباب . كما وجد الباحث ايضا ان الردع والعقوبة فى هذه الفترة ـ بداية المراهقة ـ تمنع تكوين العدوانية الاجتماعية .

وعندما نحاول ان نفسر ذلك على اساس نظرى فاننا نقول ان الفرد الذى تكون لديه الميول العدائية وفى نفس الوقت يخشى العقاب الذى يترتب على سلوكه العدوانى يتولد عنده ما يسمى بضغط الصراع الذى لا يتمكن الطفل من الاستجابة له فى سن السادسة استجابة مناسبة فتبدو عدوانيته بصورة مبالغ فيها ، بينما فى بداية مرحلة المراهقة يتمكن الطفل من ان يتكيف مع هذا الضغط الصراعي فيستجيب له الاستجابة المناسبة .

واما بالنسبة للعدوانية المخففة فان الامر يختلف ، فهى تبدو واضحة بين الشباب فى بداية مرحلة المراهقة ، وخاصة بين هؤلاء الذين نشئوا فى بيئة تتسامح بالنسبة للسلوك العدائي ، ولكنها شديدة العقاب ـ اذا عاقبت ـ بالنسبة للطفل الذى يرتكب سلوكا عدائيا .

واخيرا نحب ان نعلق بأن العدوانية ليست سلوكا بسيطا ، ولكنها كل مركب يحتاج الى دراسات اعمق واوسع من تلك التى قام بها سيرز .

(1) Sears, R, and Others, **Patterns of child Rearing,** 1957.

(2) Sears, R, J. **Abn. Soc. Psychol.** 1961, 63, 466-495.

جـ ـ التقليد والمحاكاة :

نحن الآن نقترب من غرض هذه الدراسة ، وهو ربط السبب بالنتيجة ، او بمعنى آخر ربط عملية التطبيع والتنشئة بسلوك التحامل والتعصب، فقد سبق ان اشرنا بان الطاعة الاجتماعية والعدوانية سوف يهيئان الفرد لمثل هذا السلوك وخاصة اذا توافر لهما عنصر التقليد والمحاكاة كطرف ثالث يشجع الفرد على طاعة قيم مجتمعه فيتعصب له، كما يشجعه ايضا على عدوانيته تجاه مجتمعات أو جماعات اخرى فيتحامل عليها .

فالتقليد من العمليات النفسية الاجتماعية الهامة ، حتى انه في وقت ما أجمع المتخصصون في علم النفس على انه يمكن عن طريقها تفسير وتعليل معظم انواع وانماط السلوك الاجتماعي للافراد بشرا كانوا او غير ذلك ، وكانت الفكرة وراء ذلك هي ان التقليد والمحاكاة جزء من الطبيعة البشرية والنفس الانسانية ، او بمعنى آخر هو ميل غريزي موروث عن الآباء والاجداد .

ولكن هذا الرأى اصبح مردودا عليه ، فهناك بعض الناس يتقنون التقليد والمحاكاة بدقة ومهارة ، في حين ان الكثيرين لا يمكنهم ذلك . كما ان الاطفال يقلدون احسن من الكبار .

كما ان هناك البعض يميل دائما ان يفعل عكس ما يفعله الاخرون .

لهذا نستطيع ان نقول ان الاساس الغريزي لعملية التقليد غير قائم : وهذا ما يمكن ان نستخلصه ايضا من الدراسة التي قام بها ميلر ودولارد(1) : فقد قامت هذه الدراسة على اساس ان التقليد يمكن تفسيره في إطار عملية التعلم الاجتماعي ، فمن التجارب التي اجراها الباحثان على الفئران البيضاء ـ ثم الاطفال ـ يمكن ان نقول ان التقليد عادة يمكن اكتسابها وتعزيزها ، وخاصة اذا كوفىء الفار او الطفل مكافأة مناسبة بعد تقليده للاخرين ، كما انه يمكن ابطالها ومحوها عند اجراء الردع او العقاب بعد عملية التقليد ، ولكن هناك نقطة تستحق التوضيح ، وهي ان هناك فرقا واضحا بين الفئران والاطفال : ففي الحالة الاولى يكون التقليد ارتباطا عصبيا اكثر منه استبصارا وتعلما اجتماعيا ، في حين يكون العكس في حالة الاطفال ، لانه في هذه الحالة تتم عملية تلقين وتفسير مصاحبة لعملية التقليد ، او بمعنى آخر يحدث تبرير لعملية التقليد في حالة الانسان. وهذا حقيقة ما يحدث في عملية التطبيع عندما ترمى الام الى تدريب ابنتها على تقليدها ، فهى ـ أى الام ـ تحرص على تبرير هدف التقليد والمحاكاة . وقد يكون ذلك السبب الرئيسى في ان التقليد يتحول بعد ذلك الى عادة ثابتة راسخة .

وربما يكون مفيدا في مجال الحديث عن التقليد كعملية نفسية اجتماعية ان نستعرض في ايجاز مالها من صلة وعلاقة بعملية اخرى مشابهة من ناحية المظهر ، وهي عملية التقمص (او التوحد) وهي عبارة عن تلك العملية التي عن طريقها يقوم الفرد بوصف نفسه ونوع سلوكه وشخصيته ، بناء على مفهومه عن صورة ذات فرد يحبه ويعجب به ـ وذلك كما يقترح سيموندز(2) . ومن هذا التعريف يمكن ان نستنتج ان التقليد في عملية التطبيع الاجتماعي قد يكون نتيجة عملية التقمص هذه ، ولكننا قد نرفض هذا التعريف من الاساس حيث يرى جيمس (3) . ان كثيرا من

(1) Miller, N., and Dollard J. **Social Learning and Imitation** N. Haven, 1941.

(2) Tagiuri, R, and Petrullo, L., **Person Perception and Inter-personal** Behaviour, Stan. Uni. Press 1958.

(3) James, H.E.O., **Lectures in Social Psychology**, London Uni., 1961.

اليهود فى معسكرات الاعتقال النازية قد تقمصوا شخصيات حراسهم من الالمان ولم يكن بين هؤلاء وهؤلاء اى رابطة من الاعجاب والحب واذا كانت هناك رابطة فهي تلك التي تقوم على الخوف والرهبة وتوقع الاعدام بين لحظة واخرى . ولذلك فان جيمس يجرح راى سيموندز بالنسبة الى التقمص ، فيرى ان الحب والاعجاب قد يساوى الخوف والرهبة فى هذه الناحية .

وللتلخيص فاننا نقول ان سلوك الفرد سواء أكان علميا موضوعيا ام متحاملا متحيزا متعصبا فانما يتحدد بثلاث متغيرات هى :

ا ـ طاعة الفرد واذعانه للقيم الاجتماعية التى تسود شبكة العلاقات فى الجماعة التى ينتمى اليها وبالتالي ينطبع فيها اجتماعيا وحضاريا .

ب ـ درجة العدوانية التى تختلط مع الدوافع الاجتماعية للفرد وتدفعه الى اتخاذ قراراته على نحو معين فى مواقف الحياة اليومية .

جـ ـ درجة استجابته واجادته تقليد سلوك الاخرين من ابناء مجتمعه .

وهذه المتغيرات الثلاث هى بلا شك أهم نتاج عملية التطبيع الاجتماعى غير المقصودة والتى تتم فى الأسرة كنظام اجتماعى وفى المجتمع المحلى كتجمع يرتبط افراده بعلاقات من نوع خاص وثابت .

وهذه المتغيرات الثلاث ايضا هى التى تكاد تميز الاسرة والمجتمع المحلى عن غيرهما من الانظمة والتجمعات والمؤسسات الاجتماعية الاخرى .

د ـ التحامل والتعصب :

هذا النوع من السلوك الاجتماعى من أهم أنماط السلوك التى تتكون عن طريق التنشئة غير المقصودة على الصورة التي اسلفناها فى السطور السابقة .

فالطاعة الاجتماعية او الاذعان الاجتماعى والعدوانية والتقليد والمحاكاة لها دور واضح وملموس فى تكوين طبيعة هذا النوع من السلوك .

وقبل ان نناقش طبيعة هذا السلوك ومقوماته ربما كان من الافضل ان نجيب على سؤال سوف يقفز بلا شك الى ذهن القارىء ، كما يلح دائما على الكثيرين ممن يقراون شيئا عن التحامل والتعصب . وهذا السؤال هو ، هل هذا النمط من السلوك غريزى موروث او مكتسب من ظروف البيئة الخارجية ؟ وبمعنى آخر هل يولد الطفل الابيض فى امريكا او فى جنوب افريقيا وفى دمه كراهية الزنوج والتحامل عليهم ؟ ولنذهب ابعد من هذا ونقول هل يولد القط ولديه ما لديه من كراهية للفار وميل غريزى لافتراسه ؟ ام ان الامر يختلف وتلعب ظروف وعناصر البيئة الخارجية الدور الرئيسى فى تكوين هذا النمط من السلوك المتحيز المتحامل : ـ

هناك تجربة طريفة توضح علاقة الفار بالقط ، وهى تلك العلاقة الابدية الازلية ، والتى يضرب بها المثل ، فى العداوة والكراهية وليست فى التحامل والتحيز فقط .

هذه التجربة اجراها (كو) Kuo (١) حيث استخدم حوالي ستين قطة صغيرة حديثة الولادة قسمها الى مجموعتين متساويتين من ناحية العدد . المجموعة الاولى اطعمت منذ البداية اللحم

(1) Kuo, Z.Y., "The Genesis of the cat's Response to the Rat', J. Comp. Psychol 1930, 11, 1-30.

واللبن والسمك المخلوط بالارز ، وربيت على هذا النوع من الطعام . والمجموعة الثانية (نباتية) اى اطعمت اللبن والخضروات منذ البداية ولم تتذوق اللحم على الاطلاق .

ثم عاد وقسم القطط جميعها الى ثلاثة اقسام ، ربى كل قسم منها تحت ظروف تختلف عن القسم الاخر . فالقسم الاول (ونصف العدد نباتى والنصف الاخر من اكلة اللحوم) عاش فى عزلة تامة عن القطط او الفئران اى ان كل قطة عاشت بمفردها فقط منعزلة بذلك عن اى نوع من الانشطة التى تؤثر على علاقتها بالفار فضلا عن انها لم تر فارا على الاطلاق .

والقسم الثانى (مثل القسم الاول ايضا من حيث الطعام) عاشت كل قطة صغيرة مع امها فترة كافية لترى الام وهى تقتل الفئران وتلتهمهم .

والقسم الثالث — تربى بعد ولادته بحوالى اسبوع مع الفئران فى قفص واحد دون أن يرى قططا اخرى .

ثم قام (كو) بعد فترة من الزمن باختبار العلاقة بين القطة والفار فوجد انها يمكن تلخيصها فى الجدول التالى : —

ظروف تربية القطة	عدد القطط فى كل مجموعة	عدد القطط التى قتلت الفئران	النسبة المئوية
١ — انعزالية كاملة	٢٠	٩	٤٥٪
٢ — رات امها وهى تفترس الفئران	٢١	١٨	٨٦٪
٣ — عاشت معا مع الفئران	١٨	٣	١٧٪

وربما امكن ان نستنتج من هذا الجدول (١) ان ظروف التنشئة والتطبيع تلعب الدور الاساسى فى تكوين الاحساس بالكراهية والمقت ، وليس كما يمكن أن يتصور البعض انها غريزة طبيعية .

وبجانب هذا هناك القصة المشهورة — وهى من فولكور علم النفس الاجتماعى — قصة توم وامه وصاحبه .. فقد عاد توم متاخرا ذات يوم فسالته امه : اين كنت يا توم ؟ فقال : كنت العب مع جو الذى يسكن فى الشارع المجاور . فعادت الام لتقول : ابن من جو هذا يا توم ؟ .. فرد توم : انه ابن سائق الشاحنة التى تقف دائما بالقرب من ناصية الطريق ، واخيرا سالته الام .. هل هو ملون (اى زنجى) ؟ .. فتردد توم فترة ثم اجاب : اننى لم انتبه جيدا الى هذا يا اماه ولكننى غدا عندما التقى به سوف ارى ذلك .

ومهما كان مقدار الصحة فى هذه القصة فانها تشير الى ان اتجاه التحامل عند هذا الطفل ليس موروثا ، وليس مختلطا بدمه ، ولكنه امر لم يكن لينتبه اليه هذا الطفل توم لو لم تشر اليه امه وتؤكده .

---

(١) يتضح من الجدول انه فى حالة التربية الانعزالية لم يكن الاتجاه واضحا حيث تساوت النسبة تقريبا بين القطط القاتلة للفئران وغير القاتلة . بينما نجد فى حالة « التطبيع على القتل » (٢) تزيد نسبة القطط القاتلة بوضوح ظاهر والعكس صحيح فى حالة « التطبيع على المعاشر والتالف » .

فالانسان او الحيوان لم يخلق متعصبا ، ولم يخلق متحاملا ، ولكنه كون هذا السلوك وهذه الخصائص اكتسابا من البيئة التى قامت على تنشئته وتطبيعه اجتماعيا .

ولكن ما هو التحامل والتعصب ؟ وما هى طبيعة واصل هذا النوع من السلوك الاجتماعى ؟ .. يقول باكمان(1) ان نوعية العلاقات السائدة بين جماعتين تخلق نوعا من الاتجاهات النفسية تكون مسئولة عن احداث تحامل وتعصب احدى هاتين الجماعتين ضد الاخرى . فالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والحضارية التى نشأت بين البيض والزنوج فى الولايات المتحدة او بين الالمان واليهود فى اوروبا هي التي أوجدت الاتجاهات النفسية عند البيض وعند الالمان من جهة وعند اليهود والزنوج من جهة اخرى .. وكانت هذه الاتجاهات هي المسئولة الاولى والاخيرة عن تكوين سلوك التحامل والتعصب عند كلا الجانبين ، وبمعنى آخر فان تركيب العلاقة ايا كان نوعها وعناصرها يولد مجموعة شبه ثابتة من الاحكام والقيم والاتجاهات التي تنشأ عن خبرة التعامل والاحتكاك ، وهذه المجموعة الشبه الثابتة تكون مسئولة عن تلوين حكم احدى الجماعتين على الاخرى .

فالرجل الابيض فى امريكا او فى جنوب افريقيا له علاقة من نوع خاص بالرجل الاسود ، هى علاقة صاحب السلطة والسيطرة بالخاضع المستسلم الذى لا حول له ولا قوة ، وبطبيعة الحال فان دور الرجل الابيض هو ان يأمر ودور الرجل الاسود ان ينفذ ، وبالتالي سوف تكون الفرصة سانحة امام الامر الناهى ان يصف العبد المنفذ بالكسل وعدم القدرة على تحمل المسئولية والغباء ونقص القدرات الابتكارية ، كما انه سوف تكون الفرصة ايضا سانحة امام العبيد لان يصفوا السادة بالعجرفة والغطرسة والقسوة ونقص الاخلاقيات والقيم وعدم التسامح وغلظة القلب .

ويتم توارث هذه الصفات فى كل من الناحيتين عند السادة وعند العبيد . وذلك عن طريق ما سبق وصفه وتسميته بعملية التطبيع الاجتماعى ، حتى تتبلور هذه الصفات والنعوت وتكون اتجاها حادا نسميه هنا بالاتجاه العنصرى هو خلفية سلوك التحامل والتعصب .

وصورة اخرى تؤكد ما ذهبنا اليه فى تأصيل التحامل والتعصب وارجاعه الى نوعية العلاقات القائمة بين جماعتين هى صورة من التاريخ ، حيث نرى كيف بدا التحامل على اليهود او بمعنى اصح كيف تكونت الاتجاهات العنصرية عند بعض الشعوب تجاه الجاليات اليهودية التي رفضت ان تمتص داخل النسيج العام للمجتمعات التي تعيش فيها واصرت على كونها الجالية المختارة المتميزة ، فكما يقول سيمون ويتجر(2) : لقد كان اليهود اغنياء يسيطرون على القدرات الاقتصادية لبعض المجتمعات وكانت الوظيفة الرئيسية لليهودى فى اى مجتمع هى وظيفة المرابى الذى يقرض ماله باضعاف مضاعفة من الربا ، ففى القرن العاشر والحادى عشر تكونت المجتمعات المدنية ـ بعد الاقطاع والعبودية ـ وعليه فاصبحت الحالة ملحة فى طلب راس المال سواء للتجارة او الانشاء والتعمير . وهنا نشط اليهود فى عمليات الربا والاقراض ، وخاصة عندما امرت الكنيسة . وهى السلطة القوية آنذاك ـ رعاياها من المسيحيين بعدم اقراض اموالهم بالربا ، ولكن لا مانع من ان يقترضوا بالربا من اليهود ، وهنا امكن لليهود ان يتحكموا فى المجتمع الاوروبى اقتصاديا ، سواء بمنع الاقراض او برفع سعر الفائدة .

---

(1) Back man, C., **Origins of Prejudice and Discrimination** 1964.

(2) Simpson, G., and Yinger J., **Racial and cultural Minorities**, N.Y. Harper, 1958.

وهكذا تكونت لليهود صفات اصحاب راس المال المستغلين التهازين للفرص . وتأصلت هذه الصفات حتى اصبحت « اتجاهات عنصرية » عند طوائف عديدة من بنى الانسان ضد اليهود ، جعلتهم يتحاملون عليهم ويتعصبون ضدهم . وفى الناحية الاخرى تكونت لدى اليهود اتجاهات عنصرية مضادة تحمل فى ثناياها النعوت المعاكسة للطوائف والشعوب الاخرى من غير اليهود مثل السذاجة والغباء والبعد من الواقعية وهكذا(١) .

وليس من المستبعد ان تكون الاساليب اليهودية هذه قديمة قدم هذا الشعب ، وليست وليدة ظروف القرن العاشر والحادى عشر كما يقول (سيمبسون وينجر) بل ربما عادت الى ما قبل ذلك بالاف السنين ، حيث ان التاريخ يحدثنا دائما عن مثل هذه الازمات التى احدثها اليهود فى مجتمعات شتى ، وعن ظروف التحامل والاضطهاد التى تعرضوا لها فى كل مكان على الكرة الارضية الا فى مكان واحد فقط عاشوا فيه ولم يعانوا من قلق او اضطهاد ـ بل قاموا هم فيه بدور المضطهد الظالم ـ وهذا المكان هو رقعة الدول العربية(٢) .

وصورة اخيرة تؤكد ارجاع سلوك التحامل والتعصب فى اصله الى نوع العلاقات السائدة بين جماعتين تتحامل كل منهما على الاخرى وتتعصب ضدها ، وهى صورة من التاريخ الحديث . فقد نشر سينها واوباد هيايا ١٩٦٠(٣) دراسة حول الاتجاهات العنصرية للشباب الهندى نحو الصين قبل وفى اثناء النزاع الهندى الصينى المسلح حول الحدود المشتركة بينهما ، ومن نتائج هذه الدراسة ان اتجاهات الشباب الهندى نحو اهل الصين فى فبراير ١٩٥٩ اى قبل النزاع المسلح كانت توضح ان اهل الصين مسالمون وتقدميون ، واصدقاء ووطنيون وشجعان ومتحضرون ونشطاء .

بينما كانت اتجاهات نفس هؤلاء الشباب نحو اهل الصين فى ديسمبر من نفس السنة ، اى خلال هذا التوتر ، كانت توضح ان اهل الصين عدوانيون وغشاشون وانانيون ومصاصو دماء وقساة واغبياء .

واضح مما سبق ان اصل التحامل يرجع الى نوعية العلاقة القائمة بين الفئتين المتحاملتين كل منهما على الاخرى والمتعصبتين كل منها ضد الثانية .

ومن هنا نريد ان نخلص الى تعريف وتحديد لمعنى التحامل ، حتى يمكن ان نسترسل فى المناقشة التحليلية لمحتويات هذا النوع من السلوك .

فالتحامل والتعصب نتاج اتجاه عنصرى غالبا ما يكون سالبا (او مضادا) وينحو بالفرد الى ان يتخذ قراراته مصحوبة بشحنة انفعالية غير عادية اى اعلى واكثر من ذلك الانفعال الذى يصاحب الاتجاه النفسى العادى . والاتجاه العنصرى هو ما يتكون نتيجة خبرة العنصر الذى قد يكون ـ اى هذا العنصر ـ الدين والعقيدة او المميزات المورفولوجية (مثل اللون) التى ترجع الى

---

(١) يمكن الرجوع فى هذا الى بروتوكولات حكماء صهيون .

(٢) فارس جلوب « اسرائيل خلقت لتبقى ؟؟؟ » اتحاد طلبة جامعة لندن ١٩٦٢ (مناظرة عامة)

(3) Sinha, A, and Upadhya ya, O., "Stereotypes of Male and Female Students", J. Soc. Psychol 1960.

الاصل او القومية او اللغة والتقاليد الحضارية . وبناء على ذلك يمكن ان تحلل محتويات اتجاهات التحامل والتعصب الى ثلاثة مكونات رئيسية هى :

ا ـ **المكونات المعرفية** ، وهي عبارة عن المدركات ، اى ما يدركه الانسان حسيا او معنويا وهذا يترتب على حصيلة خبرته السابقة . ثم **المعتقدات** ، اى مجموعة مفاهيمه المتبلورة والتي تثبت بصورة او باخرى فى المحتوى النفسي والعقلى للفرد . ثم **التوقعات** ، اى ما يمكن للفرد ان يتنبأ به بالنسبة للاخرين او يتوقع حدوثه منهم . هذه المدركات والمعتقدات والتوقعات هى الاساس المعرق للاتجاه العنصرى المتكون عند احدى الجماعات ضد جماعة اخرى .

ولنا ان نتصور فى هذه الناحية نوع التفكير (العنصرى) الذى يبنى على هذه الابعاد الثلاثة : فمن البداية الاولى نجد ان هذا التفكير من النوع النمطى او القالبى(١) (Stereotype......) الذى قد يتضمن بعض الاوصاف والمميزات الخاصة بالجماعة المتحامل عليها ، فمثلا قد تسود فكرة تتصل بالصفات الظاهرة فقط مثل « جميع اليهود لهم انوف طويلة » او « جميع الزنوج قبيحو الخلقة » . او قد تتصل الفكرة بالنواحي الشخصية والعقلية مثل « الزنوج اغبياء » « اليهود عباقرة » « الالمان علماء موهوبون » « والايطاليون انفعاليون » « والاتراك اقذار » .. وهكذا ..

وقد يتعدى هذا التفكير النمطى مستوى الاوصاف والمميزات الى مستوى العقيدة والفكرة التى تعتنقها الجماعة المتحامل عليها ، والمتعصب ضدها(٢) فقد يكون المكون المعرفي للتحامل فكرة سائدة مثل « العقيدة اليهودية تستحل دم الاخرين من غير اليهود » او ان « الكاثوليك يخلصون للكنيسة اولا ثم للدولة ثانيا » او ان « الاسلام انتشر بحد السيف » وهكذا ..

ولهذا السبب فاننا نجد ان معظم البحوث والدراسات التى دارت حول المكونات المعرفية للتحامل والتعصب قد تركزت بصورة او باخرى على ما يمكن تسميته بالمعتقدات العنصرية التى هى فى حقيقة الامر مجموعة المفاهيم النمطية والافكار القالبية التى تعتنقها جماعة ما ضد جماعة اخرى ، ومن الدراسات الرائدة فى هذه الناحية التى قام بها كاتس وبرالى(٣) على مائة من طلبة جامعة برنستون حيث طلب الباحثان من هذه المجموعة من الطلبة ان يختاروا الصفات والمميزات التى تناسب كل مجموعة من المجموعات البشرية التالية : الامريكيين ـ الصينيين ـ الانجليز ـ الالمان ـ الايرلنديين ـ الايطاليين ـ اليابانيين ـ اليهود ـ الزنوج ـ الاتراك .

ومما يلفت النظر فى هذه الدراسة الاتفاق شبه الكامل بين اراء المائة طالب بالنسبة لاوصاف هذه المجموعات البشرية العشرة رغم انهم ـ اى الطلبة ـ لم تسبق لهم خبرة الاحتكاك المباشر بمعظم هذه الجماعات .

---

(١) التفكير النمطى او القالبي هو ذلك النوع من التفكير الذى ينقله الفرد من زعيم او قائد او عضو آخر فى جماعته يمثل سلطة من نوع ما دون التعمق والتمعن فى اصول ومقومات هذه الطريقة فى التفكير

(2) Chein, I., "Some considerations in combating Intergroup Prejudice," **J. educ. Social,** 1946,. 19.

(3) Katz, D., and Braly, K., " Racial Stereotypes ", **J. abn. Soc. Psychol.,** 1933, 28.

وقد كانت نتائج هذه الدراسة كما يلي : ـ(١)

الألمان	:	ذوو عقلية علمية ـ مجدون ـ غير عاطفيين
اليهود	:	متميزون ـ مرتزقة ـ مجدون
الزنوج	:	خرافيون ـ كسالى ـ يميلون الى المرح
الإيطاليون	:	فنانون ـ مندفعون ـ ذوو عاطفة
الانجليز	:	ذوو روح رياضية ـ أذكياء ـ تقليديون
الأمريكان	:	مجدون ـ اذكياء ـ ماديون
الايرلنديون	:	مشاكسون ـ سريعو الانفعال ـ حاضرو البديهة
الصينيون	:	خرافيون ـ ماكرون ـ محافظون
اليابانيون	:	أذكياء ـ مجدون ـ تقدميون
الأتراك	:	قساة ـ متدينون جداً ـ لا يوثق بهم .

وواضح من هذه النتائج وخاصة من اتفاق آراء مائة طالب حول هذه الصفات بصورة تكاد تكون شبه كاملة رغم عدم احتكاكهم الفعلي بمعظم هذه الجماعات ـ واضح من ذلك أن الفكرة النمطية المنقولة هي اساس المكون المرفى لاتجاه هؤلاء الطلاب ضد أو مع هذه الجماعات . وبطبيعة الحال فان هذه الاتجاهات هي خلفية التحامل والتعصب .

ومن التجارب الطريفة الاخرى في هذا الميدان تلك التي نشرها دادينشا(٢) في ١٩٤٢ وفيها يوضح كيف يتكون سلوك التحامل تدريجيا حيث درس اتجاه طلاب الجامعة في بعض المدن الامريكية نحو الالمان في ١٩٣٦ ، ثم في ابريل ١٩٤٠ ، ثم في سبتمبر ١٩٤٠ ، حيث اوضحت هذه الدراسة تطور الفكرة النمطية من القالب الموجب الى القالب السالب متأثرة في ذلك بظروف الحرب العالمية الثانية .

وايضا تذكر تجربة سيجو(٣) التي بدأتها في ١٩٤١ ، وانتهت بها في ١٩٤٥ ، وذلك على خمس مجموعات متتالية من طالبات احدى الجامعات الامريكية ، وقد قامت الباحثة بقياس الفكر النمطي عند كل مجموعة تجاه الزنوج واليابانيين والامريكان والالمان .. وقد وجدت الباحثة ان نمطية التفكير عند هؤلاء الطالبات تغيرت بصورة واضحة وخاصة بالنسبة لليابانيين قبل وبعد كارثة بيرل هاربر الشهيرة .

ب ـ المكونات الانفعالية والعاطفية :

اذا كنا قد تعرضنا فيما سبق للمكونات المعرفية للتحامل على أنها المدركات والمعتقدات والتوقعات فاننا نرى ان المعرفة والمعتقد في خلفية التحامل والتعصب ليست اهم على الاطلاق من الانفعال والعاطفة ، لان هذه الاخيرة هي الشحنة التي تصحب رد فعل الفرد المتحامل المتعصب ،

(١) اعاد هذه الدراسة جيلبرت في سنة ١٩٥١ م (اى بعد ١٨ سنة) على طلاب نفس الجامعة (برنستون) ومن الطريف انه وجد ان الفكرة النمطية لم تتغير على الاطلاق بالنسبة لهذه المجموعات الا في حالة الالمان واليابانيين

(2) Dudycha, G., ,, The Attitudes of college students — **J. Soc. Psychol** 1942, 15.

(3) Seago, DI, ,, Stereotypes before Pearl Harbor and after **J. Psychol 23,** 1947.

وهي ايضا ذلك اللون الذي بناء على درجة كثافته وشدته تسمى هـذا السلوك او ذاك تعصبا او غير تعصب . ولذلك فان معظم الدراسات والبحـوث التي اجريت حـول المكونات العاطفيـة والانفعالية كانت تهتم اكثر ما تهتم بعمق وكمية الانفعال الذي يصاحب اتجاه الفرد نحو موضوع او شيء معين . فعلى سبيل المثال يروى دويتش وكولينز(1) ما كتبته سيدة بيضاء سكنت في حي مختلط من البيض والزنوج :

« انهم دائما (تقصد الزنوج) سكارى معربدون ويتبعون النساء ليلا . »

« بعضهم تبعني ذات ليلة عندما كنت في طريقي الى العودة . »

« انني لن اخـرج اطلاقا .. بعد غروب الشـمس .. »

فالتحليل المبدئي لهذه العبارات يوضح ان العاطفة والانفعال فيها هو الاحساس بالخوف والكراهية . وهذا امر متوقع ، لانه ربما كان تحامل الرجل الابيض على الزنوج حالة كونه لم يختلط بهم يختلف تماما من ناحية المحتوى العاطفي والانفعالي بالذات عن تحامله عليهم عندما يمارس بالفعل خبرة الاحتكاك المباشر بهم . فقد كان الرأى السائد بين المشتغلين بالعلوم الانسانية وخاصة علم النفس الاجتماعي ان من الاساليب التي يمكن ان نستخدمها لتهذيب سلوك التحامل والتعصب هو ان نتيح الفرصة امام المجموعتين المتحاملتين كل منهما على الاخرى للتفاعل الحر المباشر حيث يؤدي ذلك الى ازالة اسباب التعصب . ولكن هناك احتمال قائم بل وايدته كثير من الدراسات التي نشرت اخيرا لمجموعة من الدارسين في هذا الحقل(2) وهو انه في حالة اختلاط هذه المجموعات العنصرية قد تنشأ اتجاهات التحامل والتعصب ان لم تكن موجودة اصلا ، وفي حالة سابق وجودها فانها ربما تزيد وتتجسد وخاصة في العاطفة والانفعال حيث ان هذه الناحية هي حصيلة ونتاج الافراد عند تكوين الخبرات العاطفيـة والانفعاليـة مثل الخـوف والكراهية والاحتقار والحب والتقدير والاحترام وما الى ذلك من خبرات انفعالية تمثل المحتوى العاطفي في سلوك التحامل والتعصب .

جـ ـ المكونات النزوعية :

بعد المعرفة والعاطفة يأتي دور النزوع والسـلوك الفعلي للتعبير عن هذه العاطفة ومحـدده المعرفة ، فعندما يكون لدى الفرد رصيد من المعرفة (العنصرية) وتتوفر عنده الشحنة الانفعالية العالية فلا يبقى سوى النزوع العملي ممثلا في الكيفية والطريقة التي يجب ان يعامل بها اعضاء الجماعة التي يتحامل عليها ويتعصب ضدها ، ومن هنا تبارى الكثير من العلماء والدارسين في تقدير وقياس هذه المكونات النزوعية في اتجاهات التحامل والتعصب . وكان اهم ما نشر في هذا الميدان دراسة بوجاردس (3) حيث تتلخص في ان يسـال الفرد عما يفعله باعضاء الجماعة الاخرى على النحو التالي : ـ

١ ـ الزواج المتبادل بين الجماعتين (جماعة الفرد والجماعة الاخرى) .

٢ ـ اتخاذهم اصدقاء مقربين

---

(1) Deutsch, M , and Collins, M , **Interracial Housing** ......, uni. Minnesota Press, 1951.

(2) James, H.E.O. and others, a series of Unpub. theses, London Uni. 1959-1964.

(3) Bogardus, E.S., " Measuring Social Distance ", **J. app. Social**, 1925 b, 9.

٣ ـ السكنى بجوارهم فى نفس الشارع

٤ ـ الاشتراك معا فى نفس العمل والوظيفة

٥ ـ منحهم حق المواطنة فى نفس البلد (امريكا) .

٦ ـ منحهم فرصة الزيارة فقط للبلاد

٧ ـ يمنعون من دخول البلاد .

وعندما طبق بوجاردس [1] هذا النوع من المقاييس على ١٧٢٥ من المواطنين الامريكيين الذين ولدوا فعلا فى الولايات المتحدة . وجد النتائج التالية وذلك بالنسبة الى عدد من الجماعات العنصرية :

	الانجليز	الالمان	اليهود	الزنوج
١ ـ الزواج	٪٩٤	٪٥٤	٪ ٨	٪ ١
٢ ـ الصداقة	٪٩٧	٪٦٧	٪٢٢	٪ ٩
٣ ـ السكنى	٪٩٧	٪٧٩	٪٢٦	٪١٢
٤ ـ الاشتراك فى العمل	٪٩٥	٪٨٣	٪٤٠	٪٣٩
٥ ـ حق المواطنة	٪٩٦	٪٨٧	٪٥٤	٪٥٧

ولتوضيح هذه النتائج يمكن ان نقول ان ٩٤٪ من افراد العينة وافقوا على الزواج المتبادل بينهم وبين الانجليز ، ٩٧٪ وافقوا على صداقتهم ، ٩٧٪ رحبوا بالسكن فى جوارهم ، ٩٥٪ وافقوا على الاشتراك معهم فى العمل ، كما ان ٩٦٪ وافقوا على منحهم حق المواطنة . وعلى هذا المنوال يمكن توضيح بقية النتائج فى حالة الالمان واليهود والزنوج .

ومما يجدر ذكره ان بوجاردس نفسه اعاد تجربته هذه مرة اخرى بعد عشرين سنة كاملة [2] حيث طبق مقياسه السابق على ١٩٥٠ فردا من المواطنين الامريكيين الذين ولدوا فى الولايات المتحدة الامريكية ، ومن الطريف انه لم يجد تغيرا يذكر فى النتائج التى حصل عليها سابقا .

وبعد ان استعرضنا المكونات الثلاثة الاساسية لاتجاهات التحامل والتعصب وخاصة الاخير منها ـ اى المكون النزوعى ـ يجب أن يقفز امامنا السؤال التالى :

« هل ما يقدمه الفرد كتابة كنوع من الاستجابة لمقياس بوجاردس على سبيل المثال هو ما يقوم بادائه عمليا اذا مارس الموقف فعلا ؟ . . او بمعنى آخر هل كل هؤلاء الذين وافقوا كتابة على التزواج من الزنوج يقدمون فعلا على هذه الخطوة ؟ . .

هناك كثير من التجارب الطريفة تجيب على هذا السؤال ومن اقدمها واسبقها الدراسة التى قام بها لابير فى سنة ١٩٣٤ [3] حيث صحب رجلا وزوجته من الصين فى رحلة قطع فيها الولايات المتحدة

(1) Bogardus, E.S., **Immigration and Race Attitudes,** Boston : Heath, 1928.

(2) Bogardus, E.S., " changes in Racial Distances," **Int. J. opin.,** 1947.

(3) La Piere, R., " Attitudes vs. Actions ", **Soc. Forces,** 1934, 13.

وتوقف الزوجان الصينيان في هذه الرحلة عند ٦٦ فندقا و ١٨٤ مطعما ولكنهما لم يعاملا كملونين (اى لم يقبلا بالفندق او المطعم) الا مرة واحدة فقط .

وبعد نهاية الرحلة ارسل لابير عن طريق البريد استفتاء خاصا لاصحاب هذه الفنادق والمطاعم المائتين والخمسين يسالهم فيه عما اذا كان يمكنهم قبول الصينيين للاقامة او تناول الطعام عندهم .

وقد قام بالرد على هذا الاستفتاء ١٢٨ فندقا ومطعما . رفض ٩٢٪ منها قبول الصينيين للنوم او لتناول الطعام .

وتجربة اخرى قام بها كتنر وويلكنز (١) في سنة ١٩٥٢ فقد قامت سيدتان امريكيتان (من البيض) وسيدة امريكية زنجية بزيارة ١١ مطعما باحدى المناطق الشمالية الشرقية بامريكا . وفي كل مرة كان يحسن استقبال السيدات الثلاثة ويقدم لهن الطعام دون ادنى تاخير . وبعد اسبوعين من زيارة كل مطعم كان يقوم الباحثان بارسال خطاب الى صاحب المطعم يطلبون فيه حجز المطعم لحفل او مناسبة اجتماعية ، وكانا يوضحان في الخطاب كذلك ان الحفل خليط من البيض والزنوج . ولكن لم يتلق الباحثان اى رد حتى بعد مضي سبعة عشر يوما من ارسال الخطابات ، وبناء على ذلك اتصل الباحثان تليفونيا باصحاب هذه المطاعم ، حيث تلقوا رفضها جميعا ما عدا فئة وافقت على استقبال الحفل بصورة مبدئية وبتحفظات خاصة .

واذا كان لنا ان نعلق على هاتين الدراستين فلا بد ان نقول انهما تؤيدان الى ما تذهب اليه ضمنا وهو وجود فرق واضح بين التحامل في صورته اللفظية وبينه في صورته العملية او الادائية .

ولكن الذى يلفت النظر بصورة حقيقية هو انه من المعتاد ان يكتب الانسان الاستجابة الحسنة والمقبولة اجتماعيا اى التي ترضى عنها معايير الجماعة ولكنه قد يسلك سلوكا يختلف عن ما قدمه كتابة . وفي مثالنا هذا نجد ما يؤكد ذلك . فنجد ان اصحاب المطاعم والفنادق يقبلون الملونين في حالة وجودهم وجها لوجه ولكنهم يرفضونهم في حالة استجابتهم لعبارات الاستفتاء اللفظية .

وبالتالي فانه امامنا احتمال من اثنين : فاما ان يكون التفاعل الحر المباشر (اى وجها لوجه) بين الملونين واصحاب الفنادق يغير من حدة تحاملهم وتعصبهم فيسمحون لهم باستخدام فنادقهم او مطاعمهم . وفي هذا يمكن ان نسال ماذا يحدث عند ما يلتقي الجنديان وجها لوجه في ميدان القتال دون سابق معرفة ودون ما ثار او جريرة ومطلوب ان يقتل احدهما الاخر ؟ هل نظرة كل منهما في وجه الاخر تغير من سلوكه التحاملي التعصبي الى سلوك من نوع اخر . . . ام ماذا ؟ .

والاحتمال الثاني هو ان يكون الفرد الامريكي بخبرته وانفعاله وعاطفته لا مانع عنده من ان يشارك الزنجي حياته في شتى صورها ولكن المعايير والقيم التي انشاها مجتمع البيض اصبح مبدا لها بحيث لا يمكن للامريكي الابيض ان يخرج عن سمت هذه القيم فيرميه المجتمع بالشذوذ وعدم السواء . وبالتالي فان الاستجابة اللفظية للفرد الامريكي تختلف بوضوح عن استجابته العملية او الادائية . وهنا لا نتردد اذا صح هذا الاحتمال في ادانة المجتمع الامريكي بقيمه التي فرضت على اعضائه سلوكا لفظيا يختلف عن سلوكهم الادائي بالنسبة الى جماعة الزنوج .

(1) Kutner, B., and others, "Verbal attitudes and Overt Behaviour, **J. Abn. Soc. Psychol.**, 1952, 47.

وقد يطول الحوار في هذا فنقول ان البيض انفسهم هم الذين انشأوا هذه القيم ثم اعتنقوها وعملوا بها ، ولكن ليس كل البيض بل هم الآباء والاجداد الذين ورثوا هذه القيم لابنائهم والزموهم ان يلتزموا بها . ويبقى ان نسأل انفسنا : كم من الصحة والصدق في هذا الحوار .... ؟

ولنناقش الان بعض ما كتبه بيتجرو (1) في كتابه عن شخصية الزنجي الامريكي . فقد تجيب هذه المناقشة عن كثير من الاسئلة التي تقفز امامنا بين الحين والحين يقول الكاتب ان الدور الاجتماعي للفرد الزنجي يبدأ بكونه حائزا على ذلك اللون الاسود الذى يميزه عن بقية الافراد الاخرين في نفس المجتمع . ويعلق (بالدوين) على ذلك بقوله ان ذلك اللون هو جزء من الثمن الذى يدفعه ذلك الرجل الملون ضمانا لبقائه في المجتمع الامريكي . لأن ذلك اللون اعطاه مكانة اجتماعية معينة لو انه اراد التخلص منها لوجد نفسه دون مأوى في لحظات .

ونحن — من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي — لا نتردد في ان نقول ان مثل هذا الدور الاجتماعي يؤدى بالرجل الملون الى حالة من الانفصام الاجتماعي والنفسي حيث يشعر بالعزلة والانفصال عن مجتمعه ثم بالعزلة والانفصال عن ذاته ونفسه . ونقول كذلك ان حواجز اللون والعنصر هي المسئولة الاولى والاخيرة عن ذلك . فالرجل الابيض والرجل الاسود يمكن ان يفهم كل منهما الاخر ويتعايشا معا دون تحامل أو تعصب في حالة خروجهم من حواجز او قوالب اللون والعنصر، لانه في وجود هذه الحواجز لا يمكن لاى منهما ان يدرك المعاني الانسانية والمشاعر البشرية الموجودة فيما وراء هذه الغشاوات العنصرية . ولا نريد ان نكرر ما دأبنا على توضيحه من خلال سطور وفقرات هذه الدراسة ، وهو ان عملية التطبيع الاجتماعي بجميع مقوماتها وعناصرها ومؤسساتها هي صاحبة المسئولية في خلق وتكوين وانشاء هذه الحواجز والقوالب . فمن طريق عملية التطبيع اكتسب الطفل الامريكي الابيض اتجاها من نوع خاص ، ومن درجة خاصة نحو الطفل الامريكي الاسود . بدأت عملية التطبيع بقصة السادة والعبيد وافريقيا السوداء وجلد الزنوج وصبرهم وقدرتهم على العمل الشاق ، ثم ذكاء الرجل الابيض وقدرته على احداث المعجزات بحسن تفكيره وتدبيره .

ولا اريد ان اقول ان هذه الاشياء قد تضمنتها بالضرورة قصص الام لاطفالها في امريكا او في جنوب افريقيا ، لانه ينقصني الدليل والبرهان على هذا القول والزعم .

ولكن لننظر الى وسائل الاعلام في امريكا او في جنوب افريقيا كما يقول لوجان (2) فاننا سوف نجد ان الموديلات او عارضات الازياء أو الرجال في الاعلانات التجارية من البيض — اى صورة الرجل الابيض — كما ان ابطال القصص التى تتداولها الايدى من الرجال البيض ، بينما نجد ان دور الرجل الملون سواء في افلام السينما او القصص هو دور الرجل الغبي او الساذج — على احسن الفروض — او الذى يقوم بعمل من الاعمال البسيطة التى لا تحتاج الى مهارة ذهنية مثل اعمال التنظيف او الخدمة العامة في الفنادق والمطاعم ، او اذا اريد بالملون خيرا ظهر في هذه القصص في ادوار التسلية والفكاهة .

ووسائل الاعلام هذه تخاطب النوعين الابيض والاسود ، فيتكون بناء على ذلك احساس السمو والعظمة عند الطفل الابيض ، كما يتكون احساس النقص والانسحاب عند الطفل الاسود، واذا امكن للطفل الابيض ان يعيش في سلام مع نفسه عندما يشعر انه اعلى واعظم من الطفل

---

(1) Pettigrew, T., **A profile of the Negro American,** 1964, Van Nostrand.

(2) Logan, R., **The Negro in American Life and Thought.,** Nadir, N.Y. 1954.

الاسود ، وعند ما يعامله المجتمع معاملة تقوم على هذا الاساس ، فان الطفل الملون لا يستطيع ذلك اى لا يمكنه ان يعيش فى سلام مع نفسه ، لانه ـ وان احس بالنقص والقلة بالنسبة للطفل الابيض ـ الا انه غير مقتنع بذلك .

ولهذا فان الطفل الملون محق فى ان يسال نفسه دائما ... من انا ؟ ... ومن اكون . ؟ ولماذا اكون هكذا : . ؟ وهذه اسئلة لها خطرها بالنسبة لطفل او مراهق يحاول ان يؤكد وجوده وشخصيته . وتتجلى اخطر هذه الازمات عندما يبلغ الطفل الملون سن المدرسة ويجد الابوان كثيرا من الحرج والقلق فى اخبار طفلهما ما معنى انه ملون ، وأن لونه القاتم سوف يجعله مختلفا عن بقية اقرانه واترابه من البيض . وقد سال احد الاباء : ايهما افضل ؟ هل نخبر طفلنا بالحقيقة او نحجبها عنه اطول مدة ممكنة ، ونتركه ليتلمس الحقيقة بمفرده عن طريق ما يقابله فى مجتمع البيض من صدمات وازمات . وقد اجرى العديد من الدراسات حول اجابة هذا السؤال الذى يؤرق الاباء والامهات فى مجتمعات الولايات المتحدة الامريكية وجنوب افريقيا ، وهى المجتمعات العنصرية التى تزاول التمييز فى شيء من الرسمية والوضوح .

فتقول جودمان (1) ان الحساسية العنصرية تبدا عند الاطفال عند نهاية السنة الثالثة ثم تزداد بشدة ووضوح . وقد وجدت الباحثة ان اهم ما يستلفت النظر ان الاطفال الملونين ـ فى مدارس الحضانة ـ يفضلون ان يكون لونهم ابيض ، كما انهم يفضلون اللعب (بالعرائس) البيضاء، ويتخذون اصدقاءهم من الاطفال البيض. كما انهم لا يشعرون بالحواجز العنصرية بنفس السرعة التى يشعر بها الاطفال البيض . وغالبا ما يتقمصون شخصيات ابطال من غير الملونين.

وتقول الباحثة ان هذه دلائل « كراهية الذات » وهى تخف تدريجيا كلما نما الطفل واقترب من السن التى يدرك فيها انه ملون ، وعليه ان يقوم بهذا الدور الاجتماعي . وان كانت هناك ـ حتى عند البالغين والراشدين من الملونين ـ بعض المخلفات والبقايا من هذه الاحساسات والمشاعر ـ (الاحساس بكراهية الذات) .

وكان ايضا من نتائج هذه الدراسة ودراسات اخرى أن تعاليم الاباء لاطفالهم قبل ذهابهم الى المدرسة لا تغنى شيئا ولا تحل محل الخبرات الحادة التى تتكون لدى الاطفال من ازمات التفاعل بينهم وبين البيض .

هذا بالنسبة للاطفال ـ اما بالنسبة للمراهقين من الملونين فتاتى مشكلة الجنس فى المكان الاول ، وتصبح حادة وملحة ، وخاصة فى المجتمعات المختلطة بين البيض والزنوج ، ففى بعض المناطق المتسامحة مثل الشمال فى الولايات المتحدة قد يكون للطفل الملون عدد من الاصدقاء البيض يدعى الى منازلهم وحفلاتهم ، ولكنه بمجرد ان يبلغ بداية مرحلة المراهقة توصد فى وجهه جميع ابواب البيض فلا يدعى الى منازلهم او حفلاتهم ،وذلك مصدره خوف الاباء البيض أن يحدث نوع من العلاقة قد يؤدى الى زواج فتى ملون من فتاة بيضاء .

ثم تتراكم المشاكل على المراهق الملون وخاصة عندما يتعامل مع معلميه فى المدرسة وزملائه واصدقائه فى الجوار ممن هم على صلة بعالم البيض ، فيتاكد لديه انخفاض قيمته الاجتماعية وانه لا يمكن ان يكون فى يوم ما صاحب مكانة من الدرجة الاولى . وهذا الاحساس لا بد ان يؤدى بذلك الفتى اليافع من ابناء الملونين الى ازمات عاطفية وانفعالية حادة تؤثر على سلوكه فى ذلك

(1) Goodman, M., **Race Awarness in young children,** Addison-Wesley, 1952.

المجتمع الذى بدأ علاقته معه بالرفض والازدراء . ولنفرض جدلا أن هذا الفتى الملون قد تغلب على هذه الازمات المرحلية وتعداها بصورة أو بأخرى ، فان هذا لا يعني نهاية مشاكله فى مجتمع البيض ، فانه سوف يلتقى مرة أخرى بالتمييزالعنصرى عندما يقدم على طلب العمل أو الوظيفة التى أصبح مؤهلا لها ودرب من اجلها ، فسوف تكون الافضلية دائما للرجل الابيض (١) وقد يحرمه التمييز والتفريق العنصرى من ان يسكن فى المكان الذى يحبه وتهفو اليه نفسه . وهكذا لا تنتهي مشاكل الرجل الملون بل تزيد وتتعقد كلما طال به الامد والاجل .

ويقول كاتز وبنيامين (٢) ان آذان الزنوج فى أمريكا لم تسمع من البيض المتعصبين ــ وما أكثرهم ــ سوى نغمات التفوق والعظمة والسيادة التى تميز الرجل الابيض عن الرجل الملون حتى أن كثيرا من الملونين قبلوا هذه الحقيقة وآمنوا بها حتى انه ــ كما يقول الباحثان ــ اذا قدم الدليل التجريبي للرجل الملون على أن ذكاءه وقدراته لا تقل على الاطلاق عن ذكاء وقدرات الرجل الابيض تردد كثيرا فى فهم مضمون هذا الدليل ، بل انه يرفض كثيرا أن يقبله (وذلك فى صورة شعورية أو لا شعورية) .

واذا دققنا النظر فيما قاله كاتز وزميله نجد ان الفكرة التي سيطرت على الرجل الملون بخصوص ذكائه وقدراته انما نبعت من البيئة البشرية المحيطة به ، حيث لقن اياها من خلال عملية التطبيع والتنشئة غير المقصودة .

وهناك رد فعل متوقع لهذا ــ سواء على مستوى الشعور والارادة ، أو على مستوى اللاشعور ــ وهو ان يحس ذلك الرجل الملون بان هذه البيئة تكرهه وتتحامل عليه دون ما سبب او جريرة ، أو كما يعبر عنه أحد الزنوج فى أحد الاستفتاءات التى اجرتها مجلة النيوز ويك فى ١٩٦٣ ــ « اننى اشعر بالحزن والقلق لاننى أعاقب طيلة حياتى على ذنب لم اقترفه ، فانا لم اختر ذلك اللون الذى يسبب لى المتاعب والمشاكل . »

ويحدثنا التاريخ ايضا عن تحامل البيئة البشرية على الملونين سواء فى الولايات المتحدة الامريكية او فى جنوب افريقيا أو « مجتمعات اللعنة » كما تسميها حركات تحرر الزنوج فى كلا المجتمعين

فالعبودية والرق كان لهما اثر عميق فى شخصية الرجل الملون ورثها جيلا بعد جيل رغم انفه وفوق ارادته ، فلم يعترف نظام الرق فى امريكا وجنوب افريقيا بالعبد كانسان على الاطلاق : أى جرده من بشريته وانسانيته على جميع المستويات البيولوجية والمعنوية (٣) وهذا غير ما حدث فى اسبانيا والبرتغال حيث كانت لهاتين الدولتين خبرة القرون فى اعمال الرق من قبل اكتشاف العالم الجديد ، ولذلك تطورت فيهما الامور حتى اصبح للعبيد بعض الحقوق المحددة وان كانت محدودة .

وأما بالنسبة لبريطانيا التى لم يكن لها خبرة اسبانيا والبرتغال فان نظامها فى الرق الذى

---

(1) Hollander, E., and Hunt, R., **Current perspectives in Social Psychology**, Oxford, 1967, 157.

(2) Katz, I., and Benjamin, L., "**Effects of White Authoritarianism** in Biracial Work groups," **J. Abn. Soc. Psychol.**, 61, 1960.

(3) Elkins, S, **Slavery** Uni of Chicago Press 1959.

انتقل الى جنوب افريقيا وروديسيا ثم تبنته امريكا فى مستعمراتها لم يعترف بالعبد أو الرقيق الا كقطعة من ممتلكات سيده حتى من الناحيةالشرعية والقانونية .

ويعقب ماكسيليلاند (١) على ذلك بقوله انالرق والعبودية فى اى صورة وعلى اى صورة تقتل عند الرجل الملون الحاجة الى المعرفة والتحصيل والابداع فبعد انتزاع « العبد » من بيئته الاصلية فى افريقيا يوضع تحت ظروف مغايرة تماما ، حيث يكافأ بالاطعام أو الايواء اذا اظهر سلوك الطاعة والخضوع والخنوع ، والعكس اذا ظهر منه سلوك المباداة او التصرف الاستقلالى .

ولم يكن ذلك هو النتيجة الوحيدة للرق واثره فى شخصية الرجل الملون ، فهناك ما هو أبعد من ذلك ، فاصحاب العبيد من السادة كانوا يدفعون بهم الى صالة المزاد وخاصة الذكور منهم ـ دون مراعاة لاى علاقة من اى نوع نشأت بين عبدذكر وأمة من الاناث فلم يعترفوا ـ اى السادة ـ بزواج العبيد ـ وينبنى على هذا ان يباع الابق المزاد ، وينشأ الطفل المولود بين يدى امه فقط، وبالتالي يلتصق بها ذكرا كان او انثى ، وبذلكتتأثر شخصيته بشخصية الام وسلوكها ، وهذا امر له خطره على شخصية الطفل الذكر .

وقد نزعم ان مثل هذه الآثار قد تختفي بنمو الطفل واحتكاكه بغير الأم من اعضاء المجتمع الخارجي ، ولكن للأسف لا نستطيع ان ندعم هذاالزعم ونقويه لان ظروف الفقر والاملاق التي يعاني منها الملونون فىامريكا وفىجنوبافريقيامتضافرة مع ظروف الهجرة والانتقال من مكان الى آخر دعمت ارتباط الطفل الملون والتصاقه بامه ، ومن ثم تأثرت شخصيته ببعض الخصائص الأنثوية التي تؤدى فى كثير من الاحوال الى الخضوع والانسحاب ، فهناك كثير من الدراسات تؤكد أهمية وجود الاب فى تطبيع وتنشئة الاطفال الذكور اجتماعيا (٢ ، ٣) فبعض الامهات اللاتي يربين اطفالهن فى غير وجود الاباء يبالغن فى الرعاية والعناية بهؤلاء الاطفال وخاصة الذكور منهم وتصل هذه العناية والرعاية الى حد التدليل البالغ الذى يتلف شخصية الطفل ويجعله دائما معتمدا على غيره .

ويمكن ايضا تدعيم هذه الفكرة ـ فكرة التصاق الطفل الملون بامه بان نقول إن الرجل الملون ـ وخاصة منغير ذوى المهارة ـ لا يمكنه ان يجد العمل الثابت بنفس السهولة التي تجده بها الانثى من الملونين وخاصة كخادمة او مربية او عاملة نظافة فى البيوت الخاصة ، ولذلك فان الاسرة تعتمد غالبا وربما بصورة شبه دائمة على دخل الام من عملها ، فتتجسد بذلك صورة الام كمصدر للرزق والعيش فى المحتوى النفسي لاطفالها ، بينما لا يكون الحال كذلك بالنسبة للاب الذى يفقد عمله من حين لآخر .

ويتدخل عامل الهجرة والانتقال ليضيفالجديد الى هذه الصورة ويمعن فى فصل الاب عن بنيه بغرض العمل او كسب القوت وتقوم الأم على تربيتهم تحت ظروف من الحياة غير طبيعية فينشأون على النمط والشكل الذى سبق انتعرضنا له بالوصف والتعليق .

---

(1) McClelland, D.C. **The Achieving Society,** Van Nostrand, 1961.

(2) Bandura, A., and Walters, R., **Adolescent Aggression,** N.Y. Ronald, 1959.

(3) Mussen, P., and Distler, L., " Masculanity.......," **J. Abn, Soc.** 1959.

ولنا هنا تعليق اخير قد يكون ذا اهمية خاصة لما سميناه سابقا « بمجتمعات اللعنة » وهو جملة كتبها هنرى مايرز (١) نستعيرها بنصها :

"A nation established in the name of equality must keep the faith or lose its best excuse for being."

نستطيع ان نقول الآن اننا قد تعرضنا فى شىء من التحليل لسلوك التحامل والتعصب من ناحية ما يكمن فى خلفيته من اتجاهات ومعتقدات عنصرية كما اننا اشرنا ايضا على هذا النحو الى اصل هذه الاتجاهات والمعتقدات ونشأتهاوتطورها ويبقى امامنا الآن ان نناقش امرين كلاهما على جانب كبير من الأهمية اولهما الظروف والعوامل التي تساعد على بقاء واستمرار التحامل والتعصب بين جماعتين عنصريتين وثانيهما العوامل التي يمكن ان تساعد على تخفيف وتقليل حدة التوتر الناجم عن الاتجاهات والمعتقدات العنصرية .

فأما عن الأمر الأول وهو عوامل الابقاء والاذكاء فيمكن أن نصنفها على الوجه التالي :

ا ــ عوامل تتعلق بالتركيب الاجتماعي لكل جماعة عنصرية على حدة .

ب ــ عوامل تتعلق بالعمليات النفسية الفردية .

جـ ــ عوامل تتعلق بالمقومات الحضارية الخاصة بكل جماعة

ا ــ عوامل التركيب الاجتماعي : وهذه يمكن تحليلها على الصورة التالية : ــ

١ ــ الاذعان لمعيار التحامل والتعصب :

نريد ان نوضح شيئا فى بدء المناقشة وهو أن هناك ما يسمى بالجماعة الداخلية وما يسمى بالجماعة الخارجية ، فالامريكي الأبيض يعتبر جماعة البيض جماعة داخلية بالنسبة اليه بينما يعتبر جماعة السود أو الملونين جماعة خارجية والعكس صحيح بالنسبة للامريكي الملون فالجماعة الداخلية بالنسبة اليه هي جماعة السود ، واماجماعة البيض فهي الجماعة الخارجية .

والاذعان لمعيار التعصب والتحامل الذى ينشأ فى الجماعة الداخلية تجاه الجماعةالخارجية هو اول نواتج الطاعة الاجتماعية التي سبق الاشارة اليها كناتج ايضا من نواتج عملية التنشئة والتطبيع الاجتماعي .

فعندما يتكون الاتجاه العنصرى والعقيدة العنصرية وتتوفر الشحنة الانفعالية العالية لانتاج سلوك التحامل فانه يصبح من الضرورى أن يتكون معيار خاص تكون وظيفته المحافظة على هذا المستوى من التحامل والتعصب .

وهذا المعيار الخاص لا يكون ــ فى جميع الاحوال ــ صريحا واضحا ولكنه دائما ما يختفي وراء عديد من القيم والمعايير الاخرى التي تنتشرفى الجماعة .

ومن الدراسات التي اجراها بيتجرو (٢) فى جنوب افريقيا حول مسالة المعيار الخاص

---

(1) Myers, H.A., **Are Men Equal, the Meaning of American Democracy,** Great Seal, N.Y. 1963 P. 153.

(2) Pettigrew, T.F. " Personality and Socio cultural factors in Intergroup attitudes, **J. Conflict Resolut.** 1958, 2.

بالمحافظة على مستوى التحامل والتعصب ضد السود ظهرت نتائج تؤيدنا فيما نذهب اليه من وجود هذا المعيار الخاص ووجوده مختلطا بغيره او مختفيا وراء المعايير الاخرى . فقد عين الباحث درجة تعصب البيض فى جنوب افريقيا ضد السود مستخدما فى ذلك مقياسا خاصا بالاتجاهات العنصرية ثم قسمهم (اى البيض) الى فئتين فئة شديدة التعصب والتحامل ضد الافريقيين السود وفئة قليلة التعصب والتحامل . ثم عاد الباحث وعين درجة اذعان هؤلاء البيض ، وكانوا جميعا من طلبة الجامعة ـ للمعايير الاجتماعية ، مستخدما فى ذلك مقياسا خاصا بالطاعة الاجتماعية وقسمهم مرة اخرى الى فئتين : فئة شديدة الطاعة والاذعان للمعايير الاجتماعية ، وفئة قليلة الاذعان ، ومما يلفت النظر ان الباحث وجد ان الفئة شديدة التعصب تكاد تكون هي بنفسها الفئة شديدة الاذعان للمعايير الاجتماعية .

وفى الولايات المتحدة الامريكية ربما كان الأمر اوضح من ذلك وخاصة اذا تكلمنا عما يترتب على هذه الطاعة وهذا الاذعان من اثابة او عقاب ،حيث يتمثل ذلك فى نتائج الانتخابات الأمريكية وخاصة فى الجنوب عند نجاح من يذكي نار التعصب والتحامل ضد السود ، ويؤكد استمرار التمييز العنصرى وفشل من يحاول ان يستجيب لنداء خاص فى نفسه بان الانسان هو الانسان مهما اختلف اللون او الجنس او اللغة أو ما هو غير ذلك .

وواضح من ذلك ان عملية الاثابة والمكافأة عند الاذعان لهذا المعيار والعقاب عند الخروج عليه انما سوف تعزز سلوك التحامل والتعصب عند افراد الجماعة الداخلية ضد افراد الجماعة الخارجية .

٢ ـ انماط التفاعل الاجتماعي:

مما لا شك فيه أن انماط السلوك والتفاعل بين الجماعات سوف تعزز موقف التحامل والتعصب ، وخاصة اذا كان الاتجاه العنصرى قد سبق وتكون وتدعم ، وحتى تقوم كل جماعة أو كل فرد بتفسير انماط سلوك الجماعة الاخرى او الفرد الاخر فى ضوء هذا الاتجاه العنصرى او العقيدة العنصرية ، فعلى سبيل المثال اذا ارتكب احد الملونين فى جنوب افريقيا جريمة من الجرائم الاجتماعية فاننا نجد أن درجة التماسك والتعاطف بين البيض قد ارتفعت ردا على هذا النمط من السلوك ، وبالتالي فان هذا سوف يؤدى بالضرورة الى الاحتفاظ بمستوى تحامل البيض على الملونين كاحد ردود الفعل التي تحمي حدود جماعة البيض وقياسا على ذلك فان اى سلوك من جانب الملونين سوف تفسره جماعة البيض على انه نمط خارج عن نواميس المجتمع وبالتالي فهو ذنب وجريرة تستوجب الوقوف فى وجهه ومما نعته . وربما تكون ايضا محقين عندما نسوق عكس هذه الصورة ، اى اذا كان الرجل الابيض هو الذى ارتكب ذلك الخطأ ونصبت جماعة الملونين من نفسها حكما عليه وعلى ما يقدمه من تصرف وسلوك .

٣ ـ تعضيد الزعامات لمفاهيم التحامل والتعصب:

سوف يظهر زعيم او اكثر فى كل جماعة . ومن هؤلاء من يعتمد على مواقف الازمات ليؤكد وجوده وقيادته وليرفع درجة تماسك افراد الجماعة من حوله . ومن المبادىء الاساسية فى علم دينامیات الجماعة أن درجة التماسك الداخلي لاى جماعة من الجماعات ترتفع وتبلغ درجتها القصوى عند ظهور عدو خارجي يهدد كيانها ووجودها ، فقد يكون اعضاء الأسرة الواحدة فى شغل شاغل عن بعضهم البعض ولكنهم يتعاطفون ويتماسكون فى حالة مرض احدهم بصورة تهدد بكارثة او فجيعة .

ولهذا السبب فان الزعيم سوف يحرص الحرص كله على ان يجسم الخطر الخارجي ويجسده ويبرز صورته واضحة جلية في المتسع النفسي الاجتماعي للأفراد حتى يلتفوا من حوله وفي حالتنا هذه ــ حالة الجماعات الداخلية والخارجية ــ ليس هناك خطر اشد واعتى على البيض يعادل خطر الملونين ، ولا على الملونين يعادل خطر البيض . وبذلك فان الزعيم سوف يؤكد جميع مفاهيم التحامل والتعصب من أجل بقائه وبقاء نفوذه وسلطته .

٤ ــ تعضيد البيئة لمفاهيم التحامل والتعصب :

كثير من مقومات البيئة الخارجية يساعد على استمرار التحامل والتعصب ويحفظ مستوى ثابتا من التوتر والقلق تتميز به شبكة العلاقات بين الجماعتين الداخلية والخارجية ، وأول هذه المقومات هي وسائل التواصل المنتشرة والمتداولة مثل القصة والسينما والراديو والتلفزيون والاعلان والاغاني والأمثال الشعبية المتداولة والصحافة والفكاهات وما الى ذلك .

ولا اعتقد انني في حاجة الى كثير من الشرح والتوضيح في هذا المجال ، فجماعات الأقلية ــ مثل الزنوج في امريكا ــ يظهرون دائما في هذه الوسائل في ادوار حقيرة غير ذات اهمية او تأثير وذلك كما سبق ان اسلفنا .

وربما كان من الطريف ان نسوق مثالا من الامثلة الشعبية الدارجة في امريكا يدل على الفرد الذي تتجمع فيه جميع الخصال السيئة او بمعنى آخر شخص لا فائدة فيه ولا نفع ــ يقول المثل A negro, a jew and one eyed Jack (زنجي يهودي واعور)

واطرف من ذلك الفكاهة التي يرويها الامريكيون عن طالب ملون اراد الرئيس الراحل ايزنهاور ان يكرمه فدعاه الى تناول الشاي معه في البيت الأبيض ، فذهب الطالب الملون واشترى كتابا يشرح اصول التعامل مع كبار الشخصيات من الناس ثم حفظه عن ظهر قلب . والتقى الطالب الملون بالرئيس حيث قدم له الشاي بنفسه فنهض الطالب واقفا وانحنى في ادب وقال « شكرا لك يا سيدي او يا سيدتي حسب ما تقتضيه الظروف » .

وهكذا فان القصة المقروءة او المثل الشعبي الدارج او الفكاهة المتداولة بجانب كل وسائل الاعلام والاعلان سوف تساعد ولا شك على استمرار اتجاهات التحامل والتعصب وعلى حفظ المستوى المطلوب من التوتر والقلق .

ب ــ عوامل تتعلق بالعمليات النفسية الفردية :

وهذه يمكن توضيحها وتحليلها على النحو التالي : ــ

١ ــ الشعور بالاحباط :

لقد كان فرويد اول من ناقش في شيء من التفصيل العلاقة بين احساس الفرد بالاحباط اي احساسه بانه لم يستطع تحقيق اهدافه واشباع حاجاته وبين لجوء الفرد الى نوع خاص من السلوك العدائي ، وقد ايد هذا الرأي عديد من الدراسات التي تلت فرويد ومدرسته ، فيقول دولارد وآخرون (١) ان العنصر الذي يسبب الاحباط غالبا ما يكون غير مناسب لأن يمثل هدف

(1) Dollard, and others, **Frustration and aggression**, New Haven, 1939.

الكراهية والعدوانية ، وذلك لانه غالبا ما يكون سلطة او قوة تفوق امكانيات الفرد الذى يحس بالاحباط ، وبالتالي فانه ــ اى هــذا الفــرد ــ يبحث عن كبش فــداء يسلط عليه عدوانيتــه وكراهيته ، وغالبا ما يكون هذا الاخير ضعيفا مسالما .

فعلى سبيل المثال اذا تقدم رجلان احــدهما ابيض والآخر ملون لوظيفة واحدة ، واخذ الحكم بأسباب العقل والموضوعية وفضل احدهما على الآخر معتمدا فى ذلك على الكفاءة فقط ، فان الرجل الآخر ــ وقد احس بالاحباط لايسلط عدوانيته وكراهيته على الحكم حيث انه قــوة وسلطة بالنسبة اليه ، ولكنه سوف يتجه الى الفرد الآخر متحاملا عليه .

وربما امكننا ان نوضح اكثر من هذا اذا اخذنا فى اعتبارنا المستوى العام ، وحاولنا ان نفسر ما قاله فارس جلوب فى مناظرته العامة فى لنــدن ــ وقد سبق الاشارة الى ذلك من ان اليهود اضطهدوا فى جميع المجتمعات تقريبا ما عــدا المجتمعات العربية ، حيث يمثلون هم الآن دور المضطهد الظالم ، فقد كان لعمليات القمع الشديدة التي عانى منها اليهود فى المانيا النازية او فى دول شرق اوروبا ، او حتى فى دول الغرب دور واضح فى تكوين شعور عام بالاحباط تكون لدى اليهود نتيجة عدم تمكنهم من تحقيق مآربهم واهــدافهم ، وبما لا شك فيه أن هذه المجتمعات كانت هى السلطة والقوة بالنسبة لليهود ، فلم يستطيعوا ان يسلطوا عليها كراهيتهم وعدوانيتهم ، وبحثوا عن كبش فداء فوجدوه فى شعب طيب مسالم غير عدوانى .

ونقول اخيرا انه اذا كان الاحباط بسبب العدوانية فان السلوك العدائى الناتج سوف يحقق للتحامل استمراره وثباته ، وتفسير ذلك انه طالما ان السبب الاساسى فى الاحباط لم يتمكن الفرد من ازالته فان الكراهية والتحامل المتوقعة يظلان دائما من خلال بحث الفرد الدائم عــن كبش الفداء .

٢ ــ الحاجات الشخصية :

قد يكون من الحاجات الشخصية للفرد والملحة عليه ان يصل الى درجة اجتماعية اعلى من تلك التى يشغلها ، ولا يمكنه ان يحقق هذه الحاجة ويشبعها الا اذا اتخذ من سلوك التحامل نمطا مميزا لسلوكه وتصرفه . فعلى سبيل المثال نجد ان بعض الناس الذين يريدون أن يرتقوا الى طبقة اجتماعية اعلى ابرزوا تحاملهم وتحيزهم ضد طبقة الخدم او العمال البسطاء ، وفى ذهنهم تصــور واحد هو انهم لن يكونوا سادة الا اذا تحاملوا على العبيــد .

وقد يكون من الحاجات الشخصية الملحة ايضا حاجة الفرد للامن والطمأنينه ، الامر الذى لا يتحقق الا اذا لفظ ورفض الاختلاط باعضاء الجماعة الخارجية ، محافظا بذلك على حدود آمنة مطمئنة بينه وبينهم ، وذلك عن طريق التعصب والتحامل .

٣ ــ الدين والمذهب :

وهذا امر يجب ان ننظر اليه على انه مكون نفسى شخصى وعلى هذا الاساس ظهر اتجاهان رئيسيان فى دراسة علاقة الدين والمذهب بموضوع التحامل والتعصب ، أولهما : يرى أن الدين يمحو فروق اللون والعنصر ، وانه اى الدين يأتى فى المرتبة الاولى من حيث التمييز بين البشر ،

وقد تزعم هذا الاتجاه روكيش وآخرون (١) حيث قاموا باجراء دراسة على مجموعة من البيض فى الولايات المتحدة فسألوا الافراد من أى الانواع التاليه يختارون اصدقاءهم : ـ

١ ـ شخص أبيض متدين
٢ ـ شخص زنجي متدين
١ ـ شخص أبيض متدين
٢ ـ شخص أبيض ملحد

ومن هذه الدراسة خرج الباحثون بأن الدين أهم من اللون .

والاتجاه الثاني يرى العكس اى ان اللون والعنصر اولا ثم الدين والمذهب ثانيا ، أو بمعنى آخر كما يقول أحد البيض المتدينين « هؤلاء السود اصبحوا على ديننا لأننا افضل منهم »وتزعم هذا الاتجاه ترياندس (٢) حيث انتقد دراسة روكيش وقال انها لا صلة لها بموضوع التعصب والتحامل ، بل تدور حول الصداقة والاختيار ،وبذلك استخدم وسائل اخرى لقياس التحامل والتعصب ، فوجد ان اللون والعنصر يأتيان فى المركز الاول بالنسبةللتميز بين الافراد يليهذلك الدين والمذهب .

وهنالدليل آخر يؤيد ترياندس فيما ذهب اليه ، وهو ما وصفه بتيجرو (٣) من تجربته فى جنوب الولايات المتحدة عندما قارن بين ستة ابعاد اجتماعية مختلفة ، حيث وجد ان : النساء اكثر تعصبا من الرجال ـ والمتدينين اكثر تعصبا من غير المتدينين ـ وذوى الطموح اكثر تعصبا من القانعين ـ واعضاء الحزب الديموقراطي او الجمهورى اكثر تعصبا من المستقلين ـ والشباب اكثر تعصبا من الشيوخ ـ وغير المثقفين اكثر تعصبا من المثقفين .

جـ ـ عوامل تتعلق بالمقومات الحضارية لكل جماعة :

وهذه العوامل تتركز غالبا فى القيم الحضارية السائدة فى الجماعة ، حيث يتحول الاتجاه العنصرى شيئا فشيئا ناحية الثبات والاستقرار ، فيصبح جزءا من الايديولوجية الحضارية للجماعة التى هى عبارة عن الكل المتكامل من الافكار والاتجاهات والمعتقدات والقيم وهذه الايديولوجية فى هذه المجتمعات ـ مجتمعات التمييز العنصرى ـ تذكى لهيب التعصب والتحامل ، اذ ربما قال الجيل الحالى « هذا ما وجدنا عليه آباءنا » فلم يكن لهم سبيل الى التغيير او التبديل ، لان هذه هى فكرة الجماعة التى اتخذت صفة التقديس والاحترام . ومرة أخرى لا نريد أن نكرر الاتهام لعملية التطبيع والتنشئة اذ انه واضح ثابت ، فهي المسئولة اصلا واساسا عن تكوين هذه الايديولوجية واحاطتها بالحدود الفاصلة المقدسة .

والامر الثاني الذى لا بد من مناقشته ايضا هو العوامل والاسباب التى يمكن ان نأخذ بها لتخفيف حدة التحامل والتعصب .

ولنبدأ هذه المناقشة فنقول انه طالما ان المسئولية الكبرى فى هذا المجال تتعلق بالعملية الاساسية فى انشاء البشر وتعليمهم وتثقيفهم وتحضيرهم ـ اى عملية التطبيع الاجتماعي ـ فانه يمكننا ان نقول بلا تردد ان السبيل الوحيد لازالة وتعطيل الاتجاهات والعقائد العنصرية وما

---

(1) Rokeach, M, **The Open and closed Mind,** N.Y. basic books 1960.

(2) Triandis, E.P., "a note on Rokeach's Theory of prejudice," **J. Abn. Soc. Psychol** 1961, 62.

(3) Pettigrew T.F., "Personality and Socio cultural Factors ", **J. Conflict Resolut** 1958.

يترتب عليها من تحامل وتعصب هو عملية تطبيع اجتماعي صحيحة سليمة يقوم بها ويشرف عليها افراد اصحاء اسوياء اجتماعيا ونفسيا ، ومن المبادىء الهامة والاساسية لعملية التطبيع الاجتماعي الصحيحة هو ان نؤمن اولا انها اى عملية التطبيع ليست بسيطة ، ولكنها معقدة ومتعددة الجوانب والزوايا ، وبالتالي فاننا لو نستطيع ان نقترح حلا وحيدا او نموذجا محددا لما يجب ان تكون عليه عملية التطبيع ، ولكنه لا بد ان نقول انه اذا اريد حل صحيح لمشاكل هذه العملية فلا بد ان تعالج جميع الجوانب والاخطاء في وقت واحد ، حتى يمكننا ان نتوقع تغييرا يمكن تقديره والاحساس به ، فعلى سبيل المثال يجب ان تعالج اخطاء القوانين العنصرية في الولايات المتحدة الامريكية او في جنوب افريقيا في نفس الوقت الذى تعدل فيه خطة وسائل الاعلام ومحتواها ومناهج التعليم وفلسفته واسسه ، وبالتالي فانه يصبح من المتوقع في هذه الحالة ـ وفي هذه الحالة فقط ـ ان نلحظ تغييرا في العلاقات الاجتماعية بين الجماعات العنصرية كما يجب ايضا ان نكون واقعيين في احداث هذه التغييرات المنهجية او تلك التى تتعلق بالمحتويات ، فلا يكون مرجعنا في التفكير هو المثالية الكاملة حيث نتصور ان نذوب جميع الاجناس والجماعات العنصرية في جماعة واحدة بلا حدود او فواصل من الناحية المادية ، ولكن من الاجدى ان تهتم اصول عملية التطبيع الاجتماعي سواء من طريق وسائلها المقصودة او غير المقصودة بتوضيح معنى الجنس والعنصر توضيحا علميا موضوعيا دقيقا ، مع ابراز الظروف والملابسات التاريخية التى احاطت وتحيط بكل جماعة عنصرية ، وهذا يعنى ازالة الحدود والفواصل العنصرية بصورة معنوية عندما تاتى العقيدة التى يمكن ان تعتنقها جميع الاجناس والعناصر في المكان الاول .

ومن المبادىء الهامة والاساسية ايضا لعملية التطبيع الاجتماعي الصحيحة ان تقوم على فكرة الانتشار والاتساع ، وليس على المحلية الضيقة التى تكون منذ الطفل ، ومن ثم الفرد البالغ نوعا من الذهن المغلق والفكر الجامد فلا يصبح من الممكن تغيير اتجاهه او اقناعه بفكرة جديدة .

وتحقيقا لهذا المبدأ ـ يجب ان تعتنى عملية التطبيع في اى جماعة من الجماعات ليس بحضارتها النوعية فقط ، بل تمتد الى حضارات الجماعات الاخرى وخاصة التى تقترب منها ماديا او معنويا وليكن هذا الاهتمام موضوعيا منصفا ، فلا يكون اهتمام البيض بحضارة الزنوج مبنيا على ابراز دور الخرافة والبدائية في حياتهم او معنى مثلث التجارة فقط (نقل العبيد من افريقيا) . بل يجب ان تهتم ايضا بفصل العبودية عن اللون وان تبرز امكانية القدرة والابداع عند جميع الاجناس والالوان .

وتحقيقا لهذا المبدأ ايضا يجب ان تهتم عملية التطبيع بفرص اللقاء وتبادل الخبرة بين اعضاء الجماعات العنصرية ، وذلك تحت الظروف الملائمة والتى تتيح تكوين الاتجاهات الموجبة عند كلا الجانبين ، فلا يكون هناك لقاء بين مجموعة من المثقفين من البيض ومجموعة من المزارعين السود ، فانه وان توفر لدى الفرد المثقف ان يفهم المزارع بظروف حياته وامكاناته فان المزارع الاسود سوف لا يفهم المثقف الابيض من اى ناحية من نواحيه .

كما يجب ان تهتم عملية التطبيع ايضا بنشر المعلومات الصحيحة وغير المشوهة او الموجهة توجيها سلبيا خاصا عن الجماعات العنصرية الاخرى حتى تتاح الفرصة لاعضاء الجماعة لتكوين المعرفة الصادقة عن اعضاء تلك الجماعات وعن عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم .

ومن المبادىء الهامة والاساسية الاخرى لعملية التطبيع الاجتماعي الصحيحة انها عملية ليست قصيرة الامد اى انها لا تاخذ في حسابها الحاضر فقط بل يجب ان تنظر دائما بعين التنبؤ الى المستقبل اذ انها عملية دائمة ومستمرة ومتصلة الحلقات .

وتحقيقا لهذا المبدأ يجب أن تهتم عملية التطبيع بمستقبل الطفل بقدر اهتمامها بحاضره فتعده للغد من ناحية الفكر والاتجاه والقيمة والمعتقد ،وبذلك تبنى له طريق الاتصال بالحضارات الأخرى ليتفهم أسسها ومبادئها ويتعرف على قوانين تطورها ونموها وهو في ذلك ناقد علمي موضوعي . وربما كانت هذه هي اهم النقاط جميعا ، فان تكوين الاتجاه العلمي الموضوعي هو بمثابة تحصين ضد تكوين اتجاهات التحامل والتعصب . وتكوين الاتجاه العلمي لا يحتاج الى تفهم النظرية والمبدأ بقدر ما يحتاج الى الممارسة والمران .

وتحقيقا لهذا المبدأ ايضا يجب الا تتوقع الجماعات العائد السريع من ابنائها كمكافأة لها على تطبيعهم وتنشئتهم اجتماعيا وحضاريا ، بل يجب أن تعطيهم الفرصة للاشتراك في حضارات وثقافات أخرى . وتحقيقا لهذا المبدأ ايضا يجب ان تعمل عملية التطبيع الاجتماعي على ابراز الأهداف الانسانية الأصيلة التي تسمو فوق كل جماعة عنصرية بحدودها الضيقة ، وذلك من اجل تدريب افراد كل جماعة لان يكونوا اعضاء بصورة او باخرى في مجتمعات اوسع واشمل مما يعيشون فيه حاليا وبذلك تكون اي عملية التطبيع قد اكدت دوامها واستمرارها واتصال حلقاتها .

ويبدو بذلك ان الامر شاق وعسير ، وان الطريق صعب وطويل ولكن لا بد أن يكون هنالك امل في التغيير ، فان رحلة الألف ميل تبدأ دائما بخطوة واحدة .

خاتمة وتعليق :

لقد ادخرت بعض نقاط المناقشة الى هذه الخاتمة حتى اشعر وانا بصدد الانتهاء من هذه الدراسة كما لو كنت مقبلا عليها من جديد .

فقد وضح من تيار المناقشة السابقة وخاصة في تحليل العلاقة بين عملية التطبيع الاجتماعي وبين سلوك التحامل والتعصب أن معظم مجتمعاتنا العالمية المعاصرة تعاني من هذه الأزمات ، سواء بصورة مفتوحة واضحة ، كما هو الحال في جنوب افريقيا وروديسيا والولايات المتحدة الأمريكية وما بقي للبرتغال من مستعمرات . أو بصورة مغطاة ولكن لها رائحة تفوح كما هو الحال في بعض المجتمعات الغربية الأخرى مثل المجتمع الانجليزى او المجتمع الالماني .

وقد يتبادر الى الذهن ان عنايتنا في هذه الدراسة قد اقتصرت على التحامل والتعصب ضد السود او غيرهم من الاقليات الاخرى في امريكا وجنوب افريقيا ، ولكن في حقيقة الامر هنالك صور كثيرة اخرى من التحامل والتعصب كنت أود ان اعالجها بالمنهج العلمي الذى اعتقد انني التزمت به خلال المناقشة والتحليل ، ولكن ما كتب عن هذه الصور من التحامل والتعصب لا يعطينا الفرصة لذلك ، فمعظمه انطباعات شخصية او ملاحظات عابرة لا تتوافر فيها العلمية الموضوعية .

ومن أهم هذه الصور : التحامل والتعصب بين الروس والأمريكان وخاصة في السنوات العشرين الأخيرة (اى بعد الحرب العالمية الثانية) وما كتب في هذا مجرد انطباعات شخصية او ملاحظات لبعض الرحالة الأمريكيين في روسيا او الروس في امريكا . ولو انه معلوم ولا شك ان ما بين النظام الشيوعي والنظام الراسمالي قد يؤدى الى التحامل والتعصب .

وكذلك المسلمون في روسيا كاقلية عنصرية فلم يكتب عنهم الا القليل وحتى هذا القليل كتب من وجهة نظر غير محايدة (١) .

---

(1) Wheeler, G., **Racial Problems in Soviet Muslim Asia**, Oxf. Uni. 1967.

وكذلك العرب في اسرائيل كمواطنين من الدرجة الثانية ، فلم تتوافر لدينا المعلومات العلمية الموضوعية عنهم حتى يمكن ابراز هذا الموضوع الذى هو على جانب كبير من الاهمية .

ونعود فنسأل في هذه الخاتمة « هل يمكن لنا ان نعترف بفشل عملية التطبيع الاجتماعي على الصعيد العالمي ؟ حيث ان نواجهها كما نرى ونشعر ونحس وخاصة منذ بداية عصر التكنولوجيا الحديث اصبحت تؤكد ذلك .

وهل هناك طريق لاصلاح ما افسدته ايدي اجيال سابقة لهذه الأجيال الناشئة ، او بمعنى آخر اكثر دقة وصراحة هل من سبيل لاصلاح ما افسدته ايدينا نحن ؟؟ ..

لقد سبق ان اشرنا الى ذلك في سطور سابقة وخاصة عندما حاولنا ان نناقش العوامل التي من شانها ان تخفف حدة التحامل والتعصب ويمكن ان نعود اليها مرة أخرى عندما نؤكد اهمية تدريب هذه الأجيال الناشئة على الطريقة العلمية الموضوعية في التفكير وفي اتخاذ القرارات وفي فهم وقبول الآخرين . ان الطريقة العلمية هي التي سوف تكون عند الفرد اتجاها علميا وقيمة علمية تمكنه من الحكم على الأشياء حكما موضوعيا مجردا بعيدا عن الهوى والذاتية ، وربما كان المثال الذى اريد ان اسوقه هنا قاسيا بعض الشيء ، وهو قصة يرويها ويتندر بها الملونون في امريكا ، فقد حدث في يوم ان تقاتل البيض والزنوج في احدى الولايات ، وجرح من الجانبين عدد كبير ، منهم من نقل الى المستشفى وكان بحاجة ماسة الى عملية نقل الدم . وكان الجريح ابيض ولم تتفق فصيلة دمه الا مع فصيلة دم ممرض زنجي ، فامر الطبيب وهو ابيض بنقل الدم لانقاذ الجريح ، ولكن الممرضة المشرفة على ذلك ـ وهي من البيض ايضا ـ احتالت حتى كسرت الزجاجة التي اعطاها من دمه متبرعا ذلك الممرض الزنجي ، وتركت الجريح يموت ، وتكتمل القصة عندما تقول الممرضة عند حسابها « انني لم استطع ان ارى دم هؤلاء الاشقياء يختلط بدم السادة من البيض ... » .

وواضح ان الطبيب ابيض ، ولكنه يتمتع بالاتجاه العلمي والقيمة العلمية ، وواضح ايضا ان الممرضة من البيض ، ولكنها اتخذت قرارا بعيدا عن الموضوعية كل البعد متأثرة في ذلك بالذاتية والهوى .

وفوق الطريقة العلمية في التفكير تأتي العقيدة التي يمكن ان تعتنقها جميع الألوان والاجناس البشرية ويشعرون جميعا في ظلها بالانتماء الى الاصل الواحد والجذور الواحدة فالاسلام والمسيحية ، وهما من ابرز الديانات التي ملأت العالم حبا وطمأنينة ، قاما على التسامح وتقبل الآخرين مهما كانت الوانهم واجناسهم ، بل واديانهم ايضا ، فالكل الى الله والى الله يعود ..

فهل نحن في حاجة الى مسيح آخر او محمد آخر حتى تنتهي ازمات التعصب والتحامل التي تشعل نار الخوف والقلق والفزع في شعوب باكملها من حين لآخر ؟ ..

اعتقد ان المسيح ومحمدا هما ما تركاه من تراث وتعاليم ..

ولا اجد خيرا من هذه القصة الطريفة لاختتم بها هذه الدراسة وهي قصة ذلك العبد الأسود الذى كان يعمل في بناء كنيسة حتى ارهقه التعب والنصب فلجأ الى داخل المبنى ونام ، وهنا ايقظه السيد الأبيض في غلظة وقسوة قائلا له ... « ايها الغبي الا تخجل من نفسك كيف تنام في مكان يوجد فيه الرب ؟ ... » .

فقال العبد : « دلني يا سيدى على مكان لا يوجد فيه الرب وانا انام فيه » .

من المراجع

1. Backman, C , " Origins of Prejudice and Discrimination," in **Social psychology**, 1964
2. Barker, R G , and Wright, H F , **Midwest and its children**, Evanston III, Row, Peterson & Co , 1954
3. Bogardus, E S , " Measuring Social Distance ", **J. App. Social**, 1925 b, 9
4. Bogardus, E S , **Immigration and Race Attitudes**, Boston Heath, 1928
5. Bogardus, E S , " Changes in Racial Distances," **Int. opin. attitude Res.**, 1947, 1, No 4
6. Brown R , **Social Psychology**, Col McMill 1965, P 193
7. Chein, I , " Some considerations in combating intergroup prejudice," **J. educ. Sociol.**, 1946, 19
8. Child, L I , in **Hand book of Social Psychol.** Ed G Lindzey, P 655, 1954
9. Crandall, S , Orleans, A , Preston & Rabson, **Child Develop** 1958, 29, 429-444
10. Deutsch, M , and Collins, M , **Interracial housing** , Uni Minnesota, 1951
11. Dollard, J and others, **Frustration and Aggression**, N Haven 1939
12. Dudycha, G , „ The attitudes of college students toward War and the Germans " , **J. Soc. Psychol.**, 1942, 15
13. Elkins, S , **Slavery**., Uni of Chicago Press, 1959
14. Goodman, M , **Race awareness in young children**, Addison-Wesley, 1952
15. Hollander, E , and Hunt, R , **Current perspective in Social Psychology**, Oxford, 1967, 151-157
16. James, H E O , **Lectures in Social Psychol.**, 1961, London Uni.
17. Jame, H E O , and others, **A Series of Unpub. theses**, London Uni Ins of Educ 1959—1964
18. Katz, D , and Braly, K , " Racial Stereotypes of 100 college Studerts ", **J. Abn. Soc. Psychol.**, 1933, 28
19. Katz, I , and Benjamin L, ,, Effects of White Authoritarianism in Biracial Work Groups," **J. Aln. Soc. Psychol** 1960, 61
20. Kuo, Z Y , " The Genesis of the Cat's Response to the Rat ", **J. Comp. psychol.** 1930, 11, 1-30
21. Kutner, B , and others, " Verbal attitudes and Govert Behaviour " , **J. Abn. Soc. psychol.**, 1952, 47
22. Lambert, W W , and Lambert, W E , **Social Psychology**, Foundations of Modern Psychology series, PP 7-27
23. La Piere, R , " Attitudes US Actions ", **Soc. Forces**, 13, 1934
24. Logan, R , **The Negro in American Life and Thought**, Nadir, N Y 1954
25. McClelland, D C , **The Achieving Society**, V N 1961

26. Miller, N., and Dollard J., **Social Learning and Imitation.** N. Haven, 1941.
27. Mussen, P., and Distler L., „ Masculanity Identification and Father-son Relationships ". **J. Abn. Soc. Psychol** 59, 1959.
28. Myers, H. A., **Are Men Equal, The Meaning of Amar democracy,** Great Seal, N.Y. 1963, P. 153.
29. Pettigrew, T. F., " Personality and Socio cultural Factors in Intergroup attitudes ", **J. Conflict. Resolut.** 1958, 2, 29-42.
30. Pettigrew, T. F., **A profile of the Negro American,** V. Nostrand 1964.
31. Rokeach, M., **The Open and Closed Mind,** N.Y. basicbooks, 1960.
32. Schein, E. H., **Psychiatry,** 1956, 149-172.
33. Seago, D., " Stereotypes before Pearl Harbor and after ", **J. Psychol.** 23, 1947.
34. Sears, R., and others, **Patterns of child Rearing,** Evanston III, Row, Peterson, 1957.
35. Sears, R., in **J. Abn. Soc. Psychol.** 1961, 63, 466-495.
36. Secord, P., and Backman C., **Social Psychol.** McGraw Hill, 1964.
37. Simpson, G. and Yinger, J., **Racial and Cultural Minorities,** N.Y. Harper, 1958.
38. Sinha, A., and Upadhyaya, O., " Stereotypes of male and female students,.......... ". **J. Soc. Psychol.** 1960.
39. Tagiuiri, R., and Petrullo, L., **Person perception and Interpersonal Behaviour,** Stanford Unié Press, 1958.
40. Triandis, E. P., " a Note on Rokeach's Theory of prejudice ", **J. Abn. Soc. psychol.** 1961, 62.
41. Wheeler, G., **Racial Problems in Soviet Muslim Asia,** Oxford Uni. Press, 1967.
42. Whiting, B., **Six Cultures, Studies of Child Rearing,** N.Y. 1963.

* * *

الإيمان بالله في عصر العلم

(*) محمد عبد الهادي أبو ريدة

تمهيد :

كل من نظر في اشياء هذا العالم ولاحظ مايجرى فيه من حدوث وتغير وزوال ، سواء كان الناظر انسانا بدائيا يتبع ميلا فطريا للعقل البشرى او مفكرا مثقفا يتبع طريقة التفكير العلمى والفلسفي ، خطر له ان يكون وراء ما يشاهده من حدوث وتغير وزوال قوى فاعلة مدبرة، وكان ذلك بمقتضى مبدأ في العقل البشرى هو مبدأ العلة الكافية Principle of Sufficient Reason (1)

والعقل البشرى ، في تفسيره للاشياء ، لم يقف عند تعليل الظاهرات والاحداث الجزئية ، كل منها على حدته ، ولا هو اكتفى بالرجوع الى المؤثرات القريبة المباشرة ، بل هو ، بفضل ترقيه في التفسير وبسبب ملاحظة الارتباط بين الاحداث والظاهرات ، توصل الى ضرورة وجود علة واحدة يرجع الى فعلها او تاثيرها كل شيء .

---

* الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة استاذ الفلسفة الاسلامية ، ورئيس قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة الكويت، كان وكيلا لكلية الاداب بجامعة عين شمس . له عدة كتب مؤلفة ومترجمة في الفلسفة الاسلامية .

(1) اذا راى الانسان شيئا او حادثا فانه بفطرته يسأل عن سببه ويبحث عن حقيقته ، وكل العلم قام على هذا الاساس . وقد اعتبر ليبنتز Leibniz الفيلسوف الالماني (ت١٧١٦) القول بالعلية Causality مبدأ فكريا رئيسيا ، ووضع صيغته على هذا النحو : « لا واقع يمكن ان يكون حقا او موجودا ، ولا حكم يمكن ان يكون حقا ، الا وتكون هناك علة كافية لكونه كذلك لا على خلافه ، وانكانت العلل في الغالب لا يمكن ان تكون معروفة لنا » (Monadologie 32)

ومع ان هذا المبدأ يشير الى العوامل الموجودة في العالم الواقع تحت حواسنا ، فانه مبدأ صادر عن العقل ، وكل مبادىء الفكر من شانها ان تنطبق على شيء ما ، حتى على العقل نفسه ، ومع ذلك فهي عقلية . والعقل يتجاوز الحس ويحكم عليه ، لان هذه هي مهمة العقل .

ومع أن آراء المفكرين في كلامهم عن علة الاشياء قد تنوعت ، فان الغالبية الساحقة منهم رأوا أنها علة غير مادية (١) وغير مشابهة لما نراه في هذا العالم ، وانها علة عاقلة ، واضافوا لها من صفات الكمال بحسب ما تخيلوا ، على تفاوت حظوظهم من سمو في التفكير ومن توفيق في اصابة الحق ، ومقدرة على التعبير عنه .

ورأت غالبية المفكرين أيضا أن علة العالم ، الى جانب كونها المصدر الذي يفسر ظهور الموجودات هي أيضا رمز القيم ومصدرها . هي حق وخير ، واليها يرجع كل حق وخير . واليها يستند نظام الاخلاق في هذه الحياة .

واطلقت على تلك العلة عبارات كثيرة ، كما سنرى ، وسميت بالاسم الذي يقابل كلمة الاله ، في اللغة العربية .

وهكذا أصبح القول بوجود الاله هو التفسير الكامل لهذا العالم ، والعماد الذي تقوم عليه القيم الخلقية ، واستقرت في القلوب طمأنينة نشأت من ثقة الانسان بنظام العالم ونظام الحياة ، ومن شعوره بما يرضي حاجات روحه ويحقق آماله ، وصار مفهوم الالوهية محور كل تفكير فلسفي والفكرة العليا في العقل البشري .

وكان الوصول الى هذه الفكرة ثمرة لمحاولات العقل الباحث عن الحقيقة ، وهذا أدى الى ما سمي « علم الربوبية الطبيعي « Natural Theology أو « علم الربوبية الفلسفي « Philosophical Theology ، أي الذي تكون عند الانسان المعتمد على ماله من ملكات النظر ، والذي صارت له صورة واضحة على يد فلاسفة اليونان(٢) ، وذلك في مقابل تصورات أخرى للألوهية ، خصوصا علم الربوبية المبني على الوحي الالهي والبحث فيه .

وبقدر ما تنوعت آراء الفلاسفة وأهل الأديان فيما يتصل بالاله وعلاقته بهذا العالم ، تنوعت في بيان الادلة على وجوده . وبعض ذلك كان راجعا الى تنوع وجهات النظر في طبيعة هذا العالم نفسه .

والناظر في ذلك كله يتبين مقدار ما بذله العقل البشري من جهد في محاولة معرفة الحقيقة ، ومقدار عظم هذه الحقيقة ، سواء فيما يتعلق بمصدر العالم أو بالعالم نفسه .

ولا عجب أن يتحير العقل البشري ، الذي تقيده قيود كثيرة ، في تصوره للكائن الذي لا يشبه شيئا معروفا له ، وأن تقصر ملكاته من الاحاطة بكنهه ، بل بكنه ما صدر عنه من أشياء لا نعرف حدودها ونكاد لا نعرف شيئا عن حقيقتها .

---

(١) ان الماديين الذين يزعمون انه لا موجود الا المادة التي نشاهدها قليلون جدا بين المفكرين ، وهم في الحقيقة ليسوا أصحاب مذهب في تفسير الكون ، بل أصحاب رأي في طبيعة الوجود ، وهو رأي سطحي تعسفي وغير نقدي ، لان المادة كما نراها لا تفسر شيئا ، وليست علة حقيقية لشيء . وهذا سيتبين من كلامنا فيما يلي . والمذهب المادي « لم يخرج قط فيلسوفا من الطراز الاول » (راجع ماكتبه A E Taylor في E.R.E دائرة معارف الدين والاخلاق ، مجلد ١٢ ص ٢٦٢ ، ع ١ .

(٢) كان التدين سابقا على التفلسف ، وقبل ظهور الفلاسفة اليونان كانت هناك ديانات منزلة معروفة واخرى غير منزلة . ولا شك في ان فلاسفة اليونان عرفوا ذلك وانطبعت عقولهم بالكثير منه خصوصا افلاطون ، لكن اليونان كانوا بوجه عام ، في تصورهم للالوهية وكلامهم عنها ، يعتمدون على الملكات الفكرية الطبيعية .

والمهم ان البحث في الاله أجل موضوعات النظر واعضلها ، وانه لم يَخلُ مذهب فلسفي او علمي من تناوله بالبحث . وكانت محاولات اثبات وجود الاله اكبر ما شغل علماء الاديان ، ومن اهم ما تعرض له الفلاسفة والعلماء على السواء .

ومرجع ذلك الى الاهمية الكبرى للموضوع في ذاته والى ما يترتب على الاعتراف بوجود الاله ، او الانكار له ، من نتائج نظرية وعملية تتوقف عليها قيمة كل شيء .

ومع ان الامم ذات الحضارة الفكرية بوجه عام ، وجميع اهل التفكير العميق المتزن ، متفقون على القول بصانع قادر حكيم ، صدرت عنه الأشياء ، وهو يدبرها على مقتضى الحكمة، فان الأمر لم يَخلُ من أفراد ينكرون وجود هذا الخالق ، ويجدون من ينخدع بأقوالهم . وهم في الاغلب من غير المحققين في العلم بهذا العالم ، او من الناكصين عن الاستجابة لما يطلبه العقل من تفسير نهائي وصحيح وشامل للكون والحياة ، او من المخالفين للحق على علم به ، او الذين لا يريدون ان يسيروا في تفكيرهم وحياتهم بحسب ما تقضي به المعرفة بالاله وحكمته ، او المتظاهرين بكياسة زائفة ، او المغلوبين على امرهم ، او نحو ذلك من ظروف الالحاد وأسبابه التي لا حصر لها .

ونظراً لان الاستدلال على وجود الاله الحق ، سواء تفكر الانسان في الكون او رجع الى التفكير في نفسه ، اشبه بالاستدلال المباشر الذي لا يدفع اساسه او نتيجته الا مكابر معاند لحكم العقل ، فانه يمكن الشك في اخلاص المنكرين لوجود الله فيما يقولونه ، كانهم يجحدون بشيء يؤمنون به في قرارة نفوسهم .

ولكن لما كان الكلام في اثبات وجود الله ، في الحقيقة ، تفسيرا للعالم ومستندا للقيم ، فان الموضوع يصبح بالضرورة نظرية علمية فلسفية من الطراز الاول ، ويتجلى ذلك من كلام العلماء المحدثين عن وجود الله .

ولما كان الايمان بالاله الحق هو اساس العقيدة في الاديان المنزلة فان المفكرين المؤمنين سلكوا في اثباتهم لوجوده طريق العلم والفلسفة . ومما سهل ذلك في بعض الاديان ، وهو الاسلام ، انه بنى الايمان بوجود الله على اساس النظر العقلي في الكون والانسان .

وعلى هذا فان ذكر الادلة على وجود الله ، سواء جاءت على لسان العلماء والفلاسفة او المؤمنين العلماء المتفلسفين ، هو ذكر الادلة التي صدرت عن العقل الانساني من وحي تفكيره في مشكلة هذا العالم والوجود بوجه عام .

وهذا لا يتعارض مع استنارة العقول بالهدى الذي جاء من عند الله وكان للعقل ميزانا وحافظا من الزلل في الحق الذي هو مصدر كل حق .

ومن الطبيعي لمن يتناول المشكلة ان يراعي الترتيب التاريخي ، فيبتدىء بالمفهوم الفلسفي للالوهية والادلة الفلسفية عليها ، لان ظهور هذه الادلة كان سابقا على ظهور ادلة المتفلسفين من علماء الديانات المنزلة من النصارى والمسلمين (١) .

---

(١) مع ان اليهودية اقدم من الفلسفة فانه لم يظهر بين اليهود تفلسف الا بعد ظهور الفلسفة اليونانية بقرون كثيرة وكان ذلك على يد فيلون الاسكندري (٢٠ ق.م ـ ٥٠م) . لكننا لا نجد عنده نظرا عقليا وتفسيرا علميا فلسفيا لهذا العالم ، ولا ادلة نظرية لاثبات وجود الله ، بل نجد عنده تأويلا رمزيا للتوراة ونزعات روحية صوفية ، فيها عناصر افلاطونية مع دفاع عن الدين . اما فلاسفة اليهود الكبار من اول نشوء التفكير الفلسفي بين اليهود الى ظهور موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤م) فانهم نبغوا في ظل الحضارة العربية الاسلامية ، وهم ينتمون من الناحية الفلسفية الى التيارات الكبرى في التفلسف بين المسلمين .

ان بدايات « علم الربوبية الطبيعي (او الفلسفي) » ، وكذلك ظهور الأدلة النظرية لاثبات الاله تعالى ، كانت عند فلاسفة اليونان (١) ، وان كانت فكرة الالوهية قد كانت معروفة من قبل ، خصوصا عند المنتسبين للديانات المنزلة .

واول ما نجد ذلك عند سقراط (ت ٣٩٩ق . م) الذى تدل محاورات افلاطون على ايمانه باله حكيم كان يشعر بانه ، بطريقته بالتفكير وباسلوب حياته ، يستجيب لنداء منه ، كما تدل روايات على انه كان يستدل على وجوده مستندا الى ما في هذا العالم من نظام واحكام ، فهو في تاريخ الفلسفة في الغرب اول ممثل لوجهة نظر تليولوجية اى غائية (Teleological Conception) فيما يتعلق بالكون والانسان .

فاذا نظرنا في مصنفات افلاطون ، خصوصا « الجمهورية » و « القوانين » وبعض محاوراته مثل : Theaetetos, Timaeos, Euthyphron, Phaedros, Politicos, Phaedon وجدنا محاولات جدية ذات صبغة فلسفية – دينية لبيان فكرة الالوهية واقامة الادلة على وجود الله ، ووجدنا بيانا لخيرية الاله التي ينبنى عليها نظام الأخلاق ، ولقبول هذا العالم باعتبار انه خير لصدوره عن اله خير ، وذكرا لافكار مثل : ان الاله هو « الراعى » وان البشر « غنمه » ، وان نفوس الاخيار في يديه ، وهى تصير اليه بعد الموت . . .

ومن ادلة افلاطون على وجود الله ، الدليل الموجود في الكتاب العاشر من « القوانين » ، وهو مبنى على ظاهرة الحركة ، خصوصا الحركة الدائرية المنتظمة التي تتجلى في حركات الاجرام السماوية والتى لا يمكن ، بحسب تصور افلاطون ، ان تكون صادرة الا عن نفس لها حركة ذاتية بها تحرك تلك الاجرام . واذن فهناك نفوس هى علل فاعلة ، ولما كان فعلها يجرى على نظام فهى علل عاقلة . وافلاطون يطلق في كلامه عنها لفظ Theoi (Gods – آلهة) ، لكنه كان في ذلك ، كما يرى بعض العلماء (٢) يعبر عما يناسب التصور الشعبي عند اليونان . اما هو فكان يرى ، كما يدل كلامه في محاورة طيماوس ، ان الاله واحد ، بدليل ان العالم واحد وانه منظم .

وقد يمكن الاستدلال على ذلك بما يقوله افلاطون عن مثال الجمال ومثال الخير في كلامه عن عالم المثل المفارق لهذا العالم المحسوس .

فمثال الجمال فوق كل وصف ، وهو ازلي ابدى ، ومصدر كل الجمال المتفرق في الأشياء ، وهو منتهى ما يمكن ان تنزع اليه الارادة الانسانية (٣) .

ومثال الخير في قمة عالم المثل ، فوق كل وصف ، وهو منتهى ما يمكن تعقله : « هو الذى يعطى موضوعات المعرفة حقيقتها ويعطى الذوات العارفة القدرة على المعرفة . يجب عليك ان تعتبره علة المعرفة وعلة الحقيقة ، من حيث ان هذه يمكن ان تعرف . ومهما بلغ جمال المعرفة

---

(١) كان تفكير اليونان اساس تطور الفكر الفلسفي الاوروبي . والفكر الفلسفي والديني في الاسلام له علاقة وثيقة بالفكر اليوناني من حيث القبول والنقد والرفض والتصحيح والاكمال . ولذلك نهتم هنا بالفكر اليوناني . اما الفكر الديني والفلسفي عند امم الشرق القديم والشرق الاقصى ، فانه ، الى جانب ما فيه من غموض وما يعوزه من العنصر العلمي العقلي ، لم يكن له كبير شأن بالنسبة للفكر الديني عند الاسلاميين او للفكر الديني عند الاوروبيين .

(٢) مثل تيلور Taylor في ERE مادة Theism ، مجلد ١٢ ص ٢٦٣ ع ١ .

(٣) المأدبة ٢١١ – ٢١٢ .

وجمال الحقيقة فان الخير اجمل من ذلك بكثير . وكما ان الضياء وقوة الابصار شبيهان بالشمس، لكنهما ليسا الشمس ذاتها ، فكذلك المعرفة والحقيقة شبيهان بالخير ، لكنهما (لا الواحدة ولا الاخرى) ليسا ذات الخير .... وكما ان الشمس المحسوسة تجعل للأشياء صفة ان ترى ، وليس ذلك وحسب ، بل هي ايضا واهبة الصيرورة والنماء والغذاء من غير ان تكون هي حادثة ، فكذلك الخير يجعل لموضوعات المعرفة صفة ان تعرف ، وليس هذا وحسب ، بل هو يعطيها الوجود والحقيقة ، على حين انه هو فوق الوجود شرفا وقوة .... اعلم ان الخير والشمس ملكان : أحدهما على عالم المعقولات ، والاخر على عالم المحسوسات » (١) .

وافلاطون يصف مثال الجمال بانه خير ، ومثال الخير بانه جميل ، ويصف صانع العالم بانه خير جميل . ويؤخذ من جملة كلامه، كما يستنتج بعض العلماء ، أن مثال الخير عنده هو الاله وانه اله واحد .

لكن افلاطون لا يفرق بين الاله وبين النفوس والمثل من حيث الماهية والحقيقة ، ولا يفرد الاله بالازلية ، بدليل انه يقول بازلية عالم المثل ، وبوجود ما يشبه مادة ازلية ، سماها : « القابل » (dekhomenon) اى القابل لتاثير المثل ، وهي أساس تشكل هذا العالم ، ويقول بنموذج سابق بحسبه صنعت السموات والأرض .

وهو اذا كان في محاورة طيماوس يتكلم عما يسميه « الصانع » (Demiurgos) فان هذا الصانع ليس مبدعا بالمعنى الحقيقي ، وانما هو يصنع من شيء موجود – ويؤخذ من كلام افلاطون ان هناك مبادىء كثيرة تشترك في صنع العالم ، وهذا كله يشوب التوحيد عند افلاطون ، ويجعل امر الاله في تفكيره ملتبسا غامضا . ثم انه تصور هذا العالم كائنا حيا له نفس كلية بواسطتها يؤثر عالم المثل في عالمنا لا يستند الى اساس علمي .

مهما كان الامر فان افلاطون يقول بوجود اله حكيم يعلم الخير . وفعله مشابه له ، فهو الذى ينظم كل شيء ويعنى بالعالم . ويقول بعالم غير مادى فوق عالمنا ، منه جاءت النفس الانسانية واليه تصير بعد الموت في حياة اخرى خالدة . وهذا كله يكون وجهة نظر دينية اخذ افلاطون عناصرها من مصادر شتى لا داعي للكلام فيها . وكل تصوره للاله والكون ، رغم ما فيه من نزعات عقلية وروحانية ، مشوب بعناصر القصة والاسطورة .

لكن المهم انه حاول اثبات وجود صانع مدبر ، مستندا في ذلك الى النظر في العالم ، وجمع في برهانه ، كما لاحظ تيلور(٢) ، بين الدليل المبنى على ما نشاهده في الاشياء من حدوث وتغير يدل على استنادها الى مؤثر وبين الدليل المبنى على ملاحظة الارتباط والغائية في نظام الكون .

فدليله ليس من النوع الاستنباطي المبنى على الاوليات ، « هو ليس اوليا a priori ، بل هو دليل مبنى على التجربة (argumentum a posteriori) يسير من صفة معلول معلوم الى صفة علته . فوجود عالم من اشياء متغيرة ، وكون مايجرى في عالم التغير هذا يتبدى على نحو متزايد شيئا يكشفه لنا النظر العلمي ، وهو خضوعه لقوانين يدركها العقل ، كل ذلك يعتبر حقائق نعرفها بالتجربة ، والدليل لا ينهض بدون هذه المقدمات التجريبية » .

---

(١) الجمهورية ، ص ٥٠٦ – ٥٠٩ ، حسب نشرة بكر .

(٢) E R E ، م ١٢ص ٢٦٢ – ٢٦٤ .

اما دليل افلاطون المبني على نظريته في المثل ، وملخصه أن تفاوت هذه الأشياء المحسوسة في صفاتها يدل على ان صفاتها ليست ذاتية بل هي ناشئة عن مشاركتها في شيء تكون له الصفات ذاتية وكاملة ، وهو عالم المثل الذى رباطه مثال الخير ، فهو يستند الى ملاحظة صحيحة ، لكن افلاطون لم يحسن الاستنتاج منها (١) .

اما ارسطو فقد استدل على وجود الاله ، كما استدل أستاذه ، مبتدئا من النظر في العالم وما فيه من تغير وحركة .

هو يقول من جهة ان هذا العالم مسرح للتغير والصيرورة ، والتغير عبارة عن أن شيئا « بالقوة » ، اى في حالة « الامكان » ، يخرج الى حالة « الفعل » ، اى « الوجود المتحقق » . وهذا لا يكون الا بشرط وجود شيء يكون « بالفعل » . ولما كان التسلسل ، أعني رجوع الشيء الى ما قبله وهكذا الى ما لا نهاية له في الماضي (infinite regress — regressus in infinitum) ، مستحيلا ، فانه يتحتم الانتهاء الى شيء موجود بالفعل دائما ، وهو العلة الأولى .

ومن جهة اخرى هناك الحركة الدائرية المنتظمة التي نشاهدها في نظام الافلاك . وارسطو يردها الى فعل النفس ، لكنه يرى انها ليست مجرد حركة ذاتية بل هي حركة عن « شوق » (appetition — orexis) نحو شيء تدركه النفس ، وبذلك تكون النفس عقلا (نوس nous) . وهذه الحركة وان كانت في رأى ارسطو ازلية ابدية ، فانها لا بد ان ترجع الى « محرك اول غير متحرك » (Unmoved Mover) .

وارسطو يقول « بمحركات اول » بعدد عدد الافلاك كما تصورها ، لكن هناك فلكا محيطا بها جميعا ، وهو فلك النجوم الثابتة أو « فلك الثوابت » ، كما سمى العرب . وهو يحرك كل ما فيه . فهو المحرك الاول غير المتحرك بالمعنى الحقيقي المطلق . وارسطو يسميه الاله (٢) . وهو واحد ازلي ابدى لا يتغير . والعالم كائن حي واحد يتحرك من الازل الى الابد حركة عشق للمحرك الاول وتشبه به .

ويضيف ارسطو للاله صفات كثيرة ، بعضها لا يخرج له من اسس نظرته ، وبعضها اقتحمه منه بلا دليل .

فهو مثلا يبنى على فكرة ان المحرك الاول غير متحرك ، وانه ثابت لا يتغير ، فكرة انه لا يعلم الا ذاته ولا يعقل غير ذاته ، فلا يعلم احوال الاشياء لانها متغيرة . فحياته عبارة عن تعقل دائم لذاته او هي كما يعبر ارسطو « تعقل لكونه عاقلا » (noesis noesios) . وقد فهم ارسطو من العلم العلم الكسبي الانفعالي الذى ينشأ عن التأثر بالمعلوم ، ولم يصل تفكيره الى العلم الفعلي الذاتي الذى توجد الاشياء طبقا له ، وهو علم واحد يحيط بها في جميع احوالها .

وهو يصف الاله بانه متلذذ لذة « بسيطة » وانه مبتهج سعيد (٣) . ولا يضيف اليه صفة القدرة او الارادة .

---

(١) انظر ادلة وجود الله عند المطهر بن طاهر المقدسي فيما يلي .

(٢) Metaphysics ، ١٠٧٢ا س ١٩ – ١٠٧٣ا س ١٧ . Physics ٢٥٨ ب س ١٠ فما بعدها

(٣) الاخلاق الى نيقوماخوس ١١٥٢ – ١١٥٤

فالاله عنده « عقل مفارق للمادة » او « صورة خالصة » (١) . ولما كان ارسطو يقول بهيولى اولى ازلية « وبصور » ازلية ايضا وبان المادة تحركت من نفسها من شوق الى المحرك الاول ونزوع نحو الوجود الكامل، فان الاله عنده لا يمكن ان يكون خالقا لشيء ، وهو لما كان لا يعلم الاشياء فانه لا يمكن ان يكون له في العالم تدبير ولا عناية .

ويؤخذ من كلام لارسطو (٢) ان المحرك الاول موضع تقديس وعبادة ، لكن كيف يتسنى ذلك ، وهو لا يعلم من امر الانسان شيئا ، هذا الانسان الذى تصدر افعاله عن عقل وضمير وقدرة واختيار فلا بد له من اله يعلم نواياه ويقدرها ويجازيه عليها .

الحق انه يخيل للانسان ان ارسطو تصور شخصا روحانيا كاملا ورفعه الى مرتبة الالوهية (٣) ، لكنه جرده من الصفات* التي تجب للاله الحق كالقدرة والارادة والعلم ... الخ . وكان قصده بذلك ان ينزه الاله عن العلم بالاشياء التي دونه او بالاشياء المتغيرة ، فجعله جاهلا بكل شيء .

فاذا كان افلاطون ، نظرا لقوله باله يعنى بالعالم وبالانسان ، قد يعتبر مؤسسا لمذهب في التاليه يتضمن هذه المعاني وهو ما سمى Philosophical Thesim ، فان تلميذه ارسطو ، نظرا لقوله باله هو مجرد علة ، ولا شان له بالعالم وما فيه ، يعتبر مؤسسا لمذهب في التاليه يشتمل على هذه الافكار ، وهو ما سمى Philosophical Deism

على ان تصور كل من افلاطون وارسطو للاله لا يعدو القول بانه موجود او علة مؤثرة على نحو ما ، وهما لا يفردان الاله بمميز خاص به ، لا من حيث الماهية والحقيقة ولا من حيث الوجود الازلي الابدى الذى يليق بالوجود المنزه عن مشابهة غيره من الموجودات . وتصورهما للاله لا يفسر هذا العالم تفسيرا كاملا ، لا من حيث احداثه واظهاره الى الوجود ولا من حيث تعليل ما فيه من صنع بديع ونظام محكم ، ولا من حيث الغاية من ظهوره ، وخصوصا ظهور الانسان .

ومن تصورات الالوهية التي يمكن ان نذكر من العصر القديم تصور الفلاسفة الرواقيين(٤) Stoics ، لان له صبغة خاصة .

عند الرواقيين ان العالم كل كبير منظم مرتبط الاجزاء ، وهو كائن حى كبير خاضع لقوانين، فيه غائية شاملة وحتمية او ضرورة (ananke) شاملة ايضا ، فلا محل فيه لما يسمى الصدفة . وهناك ايضا قدر لا مفر منه heimarmene

---

(١) المقصود بالصورة الوجود اللامادى .

(٢) Ethica Eudemea ، ١٢٤٩ ب ص ٢٠ .

(٣) يقول نيلور ان تصور ارسطو للاله هو « ما يتمنى ارسطو ان يكونه لو ان ظروف الحياة الانسانية تسمح بذلك ، وهو ان يكون مجرد مفكر علمى متوحد في نفسه ولا صلة له بالطبيعة »

(٤) مؤسس المدرسة الرواقية زينون Zenon (بين ٢٠٠ و٢٦٨ ق م تقريبا) ، وكان تلميذه وخليفته هو كليانتيس Cleanthes صاحب الانشودة المشهورة في التوحيد والموجهة الى زيوس ، وخلفه كريسيبوس Chrysippos الذى كان مؤلفا كبيرا وقد عاشت المدرسة الرواقية الى ما بعد الميلاد بقرون .

وعلة هذا العالم عقل logos كلي ، هو الاله ، وهو سار immanent في الكون ، كالبذرة التي تتفتح وتصير شجرة logos spermaticos ، وهذا العقل الكلي يشمل جملة القوى البذرية logoi spermatico التي تتفرع منه ، ولكل منها خاصة تجعل للمادة التي تسرى فيها كيفية معينة .

وكل شيء مظهر للاله ، وفيه المبدأ الالهي والعقلي ، والاله ليس مجرد القوة التي تبعث الحياة بل هو عقل الكل logos toû pantos ، هو العناية الشاملة . وهو حكيم كامل ، وهو اساس القانون الطبيعي الذى يأمر بالخير وينهى عن الشر ، هو يثيب ويعاقب ، هو كائن حي سعيد ...... الخ .

ويعرف الرواقيون الاله بانه « نار صانعة تسير بنظام نحو تكوين العالم محتوية في ذاتها على كل القوى البذرية التى بحسبها تظهر الأشياء على نظام الضرورة » (١) .

لكن الرواقيين يقولون ان كل موجود لا بد ان يكون ماديا جسمانيا ، ويؤيدون رايهم هذا بان يزعموا ان ما ليس ماديا لا يمكن أن يفعل ولا ان ينفعل . وعلى هذا لا بد ان يكون المبدأ الالهي في نظرهم ذا طبيعة مادية ، وان كانت بالضرورة طبيعة مادية لطيفة اذا قورنت بالطبيعة المادية الكثيفة .

ان مذهب الرواقيين عبارة عن قول بوحدة وجود يسرى فيها المبدأ الالهي Pantheism فالاله ليس منفصلا عن العالم المادى ، كما هو منفصل عنه في مذهب ارسطو او افلاطون ، بل نسبة الاله الى العالم المادى كنسبة القوة الى مظهرها ، او كنسبة الفاعل الى محل فعله ، او كنسبة الروح الى الجسد ، لكن من غير فصل بين الطرفين . فالعالم اذا نظرنا اليه من جهة القوة الفاعلة الثابتة فهو الاله واذا نظرنا اليه من جهة القوة المنفعلة الثابتة فهو المادة .

فها هنا مثال من تصور الالوهية ومن الواضح انه تفسير للكون رغم ذكر اسم الاله اوالمبدأ الالهى . ويخيل للمتفكر في مثل هذه التصورات ان الاله قوة ما مؤثرة في الاشياء .

نعم ان الاله بحسب التصور الصحيح ، موجود قادر فعال ، لكنه لا يدخل في تركيب العالم ولا يتقيد به ولا ينحصر فيه ، وما ذلك الا لان العالم اثر وفعل ، فله فاعل . لكن الفاعل غير من فعله ومغاير له من كل وجه ، ولولا ذلك لما كان فاعلا له . وكل زعم بان المبدأ الفعال في الكون متفرق فيه وانه اجزاء سارية في الاشياء ، زعم لا يرتفع الى مرتبة التفكير الفلسفي ، لانه يفضي الى استحالة تفسير العالم تفسيرا حقيقيا . هذا الى ما فيه من خلط بين العلة والمعلول او بين الفاعل وفعله .

واذا لاحظنا ان الرواقيين يتصورون ان العالم كائن حي له عقل وجسد ، وان كل شيء في العالم ممثل للكل ، وان الاله اشبه بوعاء شامل لالهة مثله ، او بوعاء كل شيء يخرج منه ويرجع اليه ، استطعنا ان نقطع بان تصور هؤلاء الفلاسفة للعالم وموجده لا يتجاوز القياس على ما نشاهده من احوال الانسان ، ولا يتجاوز التصور الحسي .

والحق ان الرواقيين كانوا يتصورون الكون عالما كبيرا Macrocosm وذلك في مقابل الانسان الذى هو العالم الصغير Microcosm . ونفس الانسان تشبه في ماهيتها العقل الكلى وجسده يشبه جسم الكون .

---

(١) A. Schwegler : Geschichte der Philosophie, Reclam, 171

اما دليل الرواقيين على وجود الله فهو ليس دليلا من النوع الذى تقدم ذكره ، وهو يمكن ان يفهم في ضوء نظرتهم الى الافكار والاراء السائدة بين الناس .

فمن هذه الاراء ما يكون خاصا بافراد او بجماعات معينة ، فهي نتيجة لظروف فردية او ثقافية او اجتماعية خاصة .

ومنها ما يكون ذائعا مشتركا بين الناس على اختلاف البيئات والظروف والاحوال ، كان العقول السليمة اجمعت عليها . وهذا الذيوع يدل على انها صادقة .

هذه هي نظرية « اجماع الامم » Consensus Gentium التي بنى عليها الرواقيون دليلهم على وجود الله .

فبما ان جميع الامم تؤمن بوجود آلهة او اله يدبّر الكون ويعنى بالانسان ، فلا بد ان يكون هذا الايمان صحيحا لان العقول انتهت اليه .

ومن الواضح ان هذا ليس دليلا بالمعنى الدقيق ، وان كان يشير الى اقتناع أصيل في نفس الانسان بوجود خالق مدبّر وهو ربما كان ناشئا عن تفكير باطن مبهم وغير مفصل .

•••

ومن تصورات الالوهية ذلك التصور الذى نشأ عند أصحاب الافلاطونية المحدثة (Neoplatonism) التي يرجع تأسيسها الى افلوطين (ت. ٢٧٠م)

الاله في هذه الفلسفة هو المبدأ الاول المتعالى عن ملابسة المادة ، السابق لكل شيء ، والذى صدر عنه كل شيء ، وهو فوق كل المفهومات حتى مفهوم الوجود والخير والجوهر .

وعلاقته بالعالم هي أنه علة للعالم لا بمعنى انه سابق على العالم بالزمان ، بل بمعنى ان العالم صدور او فيض (Emanation) اقل كمالا من المبدأ وان معنى صدور الاشياء عن الاله ، او «الواحد» او « الاول » كما يعبرون ، هو انها تستند في وجودها اليه ، وان كانت مظاهر متدرجة للكمال الذى لا يزال يتناقص كلما نزلنا في المراتب .

والاشياء تفيض عن الاول لانه خير ، واول المراتب عقل nous وتفيض عن العقل نفس ، والاجسام التي نشاهدها في العالم هي صور Images او مظاهر Appearances او ظلال للنفس ، واخيرا تأتي المادة الاولى prote hyle التي هي « ظل الظل » .

وهذه الاشياء الصادرة عن الاول ترجع نحوه بالتأمل وتنزع الى الاتحاد به لانه خير . فالنفس تعرف ذاتها بتأملها للعقل ، والعقل يعرف ذاته بتأمله للاول .

وهكذا تكون الموجودات كلها وحدة تصدر عن الواحد وتستند اليه وتتأمله ، والاول هو الشامل لها .

هذا تصور للكون وعلته ، ولا شك انه تفسير للكون لا يستند الى مبادىء عقلية يستنبط منها ، ولا هو نتيجة لنظر علمي في هذا العالم . ويمكن القول انه خيال فلسفي جاء نتيجة لنزعات صوفية . ولا توجد مقدمة عقلية او حسية واحدة يمكن ان تستند اليها قضية واحدة مما يقوله القوم .

وان كل كلام عن الاله وعن ادلة وجوده يجب ان يبدأ من النظر في هذا العالم الماثل امامنا ، في ضوء الحس والعقل . وكل بداية اخرى ، مثل الاستدلال من المفهومات او المعاني الذهنية ، فانه يمكن اثارة الاشكالات عليها ، كما سنرى .

• • •

كان للفكر اليوناني ، ممثلا في المذاهب التي تقدم ذكرها ، تأثيره وصداه في الاراء التي ظهرت بعد ذلك .

وكان ظهور المسيحية واختلاط عناصر من الفلسفة بتصورات علماء العقائد والمفكرين المسيحيين مجالا لظهور آراء في الالوهية ، لا نعرض لها هنا ، ولمحاولات للبرهنة على وجود الله .

واول كلام له وزن فيما يتعلق باثبات وجود الله هو ما نجده عند القديس اوغسطين St Augustin (ت ٤٣٠ م) .

وهو يستدل على وجود الله من النظر في هذا العالم المحسوس الذي يدل تغيره على انه مخلوق ، ويدل نظامه البديع على انه مصنوع (١) .

غير ان اوغسطين يذكر الى جانب هذا الاستدلال المستند الى الحس والعقل دليلا يصدر فيه عن نزعات افلاطونية ــ افلوطينية . وهو يبنى دليله على يقيننا بالقضايا البديهية الرياضية والمنطقية وبالقضايا التي يوجبها العقل والضمير ، مثل وجوب طلب الحكمة والامتثال للفضائل من العدل والشجاعة والعفة .

ويقول ان هذه القضايا يقينية في ذاتها ، وهي ليست من صنع عقلنا ، لانها قانون ثابت لا يتغير يحكم عقلنا ويعلو عليه ، فلا بد أن تكون تلك القضايا موجودة في شيء يكون هو الحق المطلق ، وهو الاله .

وقد يكون هناك وجه لما يذهب اليه اوغسطين من انه ، اذا كانت هناك حقائق وقيم متنوعة ، فلا بد ان تشير هذه الحقائق والقيم الى حق مطلق يكون هو المعيار الثابت لكل الحقائق والقيم وهو الاله (٢) .

لكن هذا الدليل غير محكم وهو لا يؤدى الى مفهوم واضح وكامل للالوهية ، وخصوصا ان اوغسطين سار مع تصورات خيالية مثل قوله : ان مثل الاشياء ونماذجها التي قال بها افلاطون

---

(١) للقديس اوغسطين كلمات في ذلك ، ذكرها يوسف كرم في كتابه « تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط » القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥ ص ٣٢ .

(٢) Messer (A.) : Geschichte der Philosophie, I, p. 114 — 115, Leipzig, 1930

موجودة في العقل الالهى ، واعتبرها نماذج معقولة يخلق الاله الأشياء على مثالها وطاقات روحانية نورانية تشرق في النفس الانسانية وتساعدها على ادراك اصول الماهيات والحقائق .

على ان اوغسطين يرى ان ذات الاله لا يمكن ادراكها بالمفهومات الانسانية ، فهو « يعرف بانه لا يعرف » . وهو قد خلق الاشياء عن لاشيء بفعل ارادي حر . ومعنى هذا انه يرفض ما ذهب اليه افلاطون وارسطو من وجود هيولى قديمة الى جانب علة العالم ويرفض القول بالصدور Emanation على ما هو معروف في الافلاطونية المحدثة Neoplatonism

• • •

على يد القديس آنسلم Anselm رئيس أساقفة كنتربرى (ت ١١٠٩ م) ، والذى كان معاصرا للغزالى (ت ٥٠٥ هـ ــ ١١١١ م) نجد تحولا في طريقة اثبات وجود الاله .

فمع انه في كتابه الذى عنوانه Monologion يحاول اثبات وجود الاله مستندا الى فكرة افلاطونية هى القول بتفاوت الاشياء في الوجود والخير والكمال وبان الاشياء المتفاوتة في الكمال تستمد وجودها من مشاركتها في مبدأ واحد هو اعلى منها وهو الاله ، فانه يريد اثبات وجود الاله على اساس استنباطي . وفكرة الالوهية هنا هي التى يقدمها لنا الوحى .

فهو في كتابه بعنوان Proslogion (١) يشير الى ان « الجاهل يقول في قلبه : ليس اله » (٢) ويبين ان هذا الجاهل الذى ينكر وجود الاله قد لا يعقل المقصود من هذه الكلمة ، ولذلك يوضحها انسلم بانها تدل على « الشيء الذى لا يمكن تصور شيء اعظم منه » (quo maius cogitari nequit)

فان كان الجاهل المنكر لوجود الاله لا يعقل معنى الالوهية ، فهو لا بد يدرك معنى « الشيء الذى لا يمكن تصور شيء اعظم منه » . فاذا كان يدرك هذا المعنى ، فانه لا يمكن ان ينكر وجود الاله . والدليل الذى يقدمه آنسلم يسير على هذا النحو :

نحن نتصور ونعقل وجود كائن لا يمكن تصور ما هو اعظم منه . لكن هذا الكائن لا يمكن ان يكون في الذهن in intellectu فقط ، لانه ان كان كذلك فنحن نستطيع ان نتصوره موجودا في الحقيقة in re ، اى خارج الذهن ، وهو في هذه الحالة يكون اعظم .

واذن ، فلو كان الكائن الذى لا اعظم منه موجودا في الذهن فقط فكاننا نقول : ما لا يتصور اعظم منه يمكن ان يتصور اعظم منه ، وهذا تناقض .

وعلى هذا فالكائن الذى لا اعظم منه لا بد ان يكون موجودا في الذهن كمفهوم وخارج الذهن كشيء حقيقي موجود بالفعل .

هذه هي صورة الدليل المسمى : « الدليل الانطولوجي » او « الدليل الوجودى » (Ontological Argument) الذى صار مشهورا منذ ايام آنسلم والذى يقوم على :

---

(١) Proslogion seu Alloquium de Dei existentia ، ف ٢ ، ٣

(٢) مزمور ١/١٤

١ ـ تحديد تعريف للألوهية ، وهو تعريف مبهم، بصرف النظر عن تشكك بعض العلماء(١) فى ان يكون له معنى ، لانه يشبه قول القائل مثلا : « عدد لا يمكن ان يتصور عدد اكبر منه » . فهل مثل هذا العدد موجود فى الذهن ؟ كذلك الحال بالنسبة لمفهوم الشيء الذى لا يمكن تصور ما هو اعظم منه .

٢ ـ القول بان الوجود الذهنى وجود ما ، لكنه ادنى من الوجود المتعين خارج الذهن .

٣ ـ امكان الاستدلال من الوجود الذهني على الوجود الخارجي او من تصور شيء على وجوده بالفعل ، وهذا ما كان موضع اعتراض منذ ايام آنسلم نفسه .

فقد نقده مفكر معاصر له هو جاونيلون Gaunilon (٢) على اساس ان تصور الشيء او القضية لا يدل على ان الشيء موجود بالفعل او على ان الحكم الذى تتضمنه القضية حكم صحيح ، وعلى اساس ان الاستدلال من الوجود الذهني ، وهو وجود متصوَّر ، على الوجود بالفعل ، وهو وجود متحقق ، غير جائز ، كما انه لا يجوز مثلا الاستدلال من تصور جزيرة سعيدة فى وسط المحيط مملوءة بالثروات على وجودها بالفعل .

وقد حاول جاونيلون ان يضع تعريفا آخر لمفهوم الاله ، وهو انه : الكائن الذى هو اكبر من كل ما يمكن تصوره ، ويجد انه حتى هذا التعريف لا ينتج شيئا الا اذا اثبتنا اولا ان مقابله موجود بالفعل ، فاما استنتاج واقع من فرض فهو غير جائز .

وقد وضع دانس سكوتوس John Duns Scotus المفكر الانجليزي (ت ١٣٠٨) (٣) صيغة اخرى لتعريف الاله ، وهي انه : « الشيء الذى يمكن تصوره بدون تناقض ، لكن لا يمكن تصور ما هو اعظم منه الا مع الوقوع فى التناقض » .

لكن هذا كله لا يقدم الاستدلال فى شيء .

على ان آنسلم رد على جاونيلون بان الانتقال من الوجود الذهنى الى الوجود الحقيقي لا يجوز الا فيما يتعلق بالكائن الذى لا يمكن ان يكون هناك اعظم منه . فتصور جزيرة سعيدة لا يتضمن ضرورة داخلية لوجودها ، على حين ان فكرة الالوهية لها وحدها خاصة اننا لا يمكن ان نتصور ان مدلولها غير موجود .

لكن هذا الرد غير مقنع ، لانه لا يمكن الانتهاء الى انه يستحيل تصور ان الاله غير موجود الا على اساس آخر مثل ان يقوم الدليل العقلي على وجوده بالاستناد الى النظر فى هذا العالم او نحو ذلك .

وظل « الدليل الوجودى » موضع خلاف بين الفلاسفة ، فمنهم من قبله ومنهم من رفضه .

فقد رفضه اكبر علماء العقائد فى العصور الوسطى ، وهو القديس توماس الاكويني Thomas Acquinas (ت ١٢٧٤) ، معتبرا انه سفسطة .

---

(١) مثل تيلور Taylor فى E.R.E. مجلد ص ٢٦٨ ج٢

(٢) فى رسالة له بعنوان Liber pro insipiente = كتاب للدفاع عن الجاهل

(٣) راجع E.R.E. ، مجلد ١٢ص ٢٧٠ ج١

وكان توماس يرى ، كما رأى متكلمو الاسلام قبله (١) بوجه عام ، ان المعرفة بالله ليست بديهية ، او « ضرورية » كما يقولون ، يقصدون ان العقل لا يمكنه انكارها .

وهو يقول اننا في هذه الحياة ، لا تدرك الحقيقة الالهية . ويرد على انسلم بان يذكر انه ليس من الواضح امام عقلنا ذلك « الشيء الذي لا يتصور ما هو اعظم منه » وان كل ما يمكن ان نستنتجه من هذه العبارة هو انه لا تناقض في تصور ما تدل عليه .

والمهم ان توماس يرفض الادلة الاولية او البديهية a priori او : القبلية ، كما يعبر بعض المحدثين ، يقصدون انها لا تعتمد على « التجربة » ، بمعنى الاستدلال من شيء تدركه بحواسنا .

وهو يذكر (٢) خمس طرق لاثبات وجود الله ، على اساس التجربة .

١ ـ طريق الاستدلال بالحركة Motion المشاهدة في هذا العالم . واستدلاله لا يخرج من استدلال ارسطو الذي تقدم ذكره .

٢ ـ طريق الاستدلال بالعلة الفاعلة Efficient Cause

فنحن نلاحظ فيما حولنا عللا فاعلة ؛ لكنا لا نلاحظ ان شيئا منها يحدث ذاته ، بل له علة . ولا يمكن الارتقاء في سلسلة العلل الفاعلة الى ما لا نهاية بل لا بد من الانتهاء الى علة اولى والا فانه لا يوجد شيء ، لان كل علة فاعلة سابقة هي علة لما يليها ، فلا بد من الانتهاء الى علة فاعلة لا علة لها ، وهي الاله .

٣ ـ طريق الاستدلال بمفهوم الممكن والواجب :

نحن نرى اشياء تحدث وتزول ، فهي يجوز ان تكون موجودة ، ويجوز الا تكون موجودة ، ولا يمكن ان تكون موجودة دائما .

فلو كان كل شيء موجود يمكن ان لا يكون ، لكان هناك وقت فيه لم يكن شيء موجودا . ولو كان هذا صحيحا لما كان هناك شيء الآن ، لان ماليس موجودا لا يصير موجودا الا بفضل شيء موجود .

وعلى هذا لا تكون الاشياء كلها مجرد «ممكنات » ، بل لا بد ان يكون بينها شيء « واجب » . وهذا الواجب اما ان يكون وجوده راجعا الى غيره او لا يكون .

فان كان راجعا الى غيره فان هذا لا يمكن ان يتسلسل ، بل لا بد من الانتهاء الى واجب بذاته Per se ، وجوده لا يرجع الى غيره ، وهو علة كل ما عداه ، وهو الاله .

٤ ـ طريق الاستدلال من ملاحظة تفاوت الاشياء في صفات الحق والخير والشرف ونحوها . فهذا التفاوت معناه ان الاشياء تتفاوت في قربها من شيء له هذه الصفات على اعظم ما تكون .

واذن فهناك شيء هو الأعظم حقا وخيرا وشرفا والأعظم وجودا Maxime ens ، لان الاعظم من حيث هو حق هو الأعظم من حيث هو موجود .

---

(١) هو قد عرف مذاهبهم وتأثر بها من وجوه شتى ـ راجع بحثا فيها للمستشرق والراهب الاسباني آسين بلاثيوس Asin Palacios, Un aspecto inexplorado de los origines de la teologia escolastica, Bibliothèque Thomiste, II, 1930

(٢) في كتابه Summa theologica ، القسم الاول المسألة الثانية ، فقرة ٢

وهنا يشير توماس الى قول أرسطو في الكتاب الثاني من « ما بعد الطبيعة » (٩٩٣ ب ٢٧ ـ ٣٠) .

« ان ما هو حق على الوجه الاعظم هو علة الحق في الاشياء الاخرى التي هي حق ...... ويكون للشيء من الوجود بقدر ما يكون له من الحق »

ثم يقول :

« ان ما يوصف في جنس من اجناس الاشياء بان له صفة على اعظم ما تكون هو علة كل الاشياء التي من ذلك الجنس ...... واذن يوجد موجود هو بالنسبة لكل الاشياء علة وجودها وخيرها وكمالها ، وهو الذى نسميه الاله » .

٥ ـ طريق الاستدلال من « تدبير الاشياء » (ex gubernatione rerum) ، أى من ملاحظة ان الاشياء الجمادية التي لا عقل لها تعمل متمشية مع غاية ، بدليل أنها تعمل على نحو واحد ، بحيث تحقق ما هو احسن . ومن هذا ينتج أنها تحقق غايتها ، لا على سبيل المصادفة بل على سبيل القصد . لكن الكائنات التي لا تعقل انما تحقق غاية اذا كان لها مدبر عاقل (١) .

واذن ، يوجد موجود عاقل رتب الاشياء الطبيعية نحو غاية ، وهذا هو الذى نسميه الاله .

ونلاحظ ان من ادلة توماس ما يرجع الى ارسطو أو افلاطون ، ومنها ما يقوم على تعليل الحدوث الظاهر في الطبيعة ، سواء من حيث ضرورة وجود علة فاعلة اولى او واجب وجود . وادلته بوجه عام كما لاحظ تيلور بحق (٢) ، تستند الى مبدأ العلية ومبدأ استحالة التسلسل في العلل وضرورة الانتهاء الى علة اولى ، وهما مبدآن يؤيدهما العقل .

لكن بعض استدلاله لا يقوم على ضرورة عقلية ، مثل قوله بان « ما يوصف في جنس من اجناس الأشياء بان له صفة على اعظم ما تكون هو علة كل الاشياء التي من هذا الجنس ... الخ »

فالنتيجة لا تلزم عن المقدمة ، لانه يجوز ان تكون تلك الاشياء كلها معلولة بعلة خارجة عن الجنس ومخالفة لكل ما فيه . وهذا موجود في عالم المادة وعالم الحياة ، فالأشياء تتفاوت في صفاتها ، وبعضها له من الصفة المشتركة اعظم نصيب ، ولكنها كلها معلولة .

والاله الحق ليس مجرد كائن يشارك الموجودات في صفة ، ثم كل ما في الامر انه أعظمها حظا من تلك الصفة ، بل ان ذاته مخالفة للاشياء ، وصفاته مخالفة لصفات الاشياء ، رغم الاشتراك في التسمية ، والا فانه لا يمكن ان يكون موجدا لها .

• • •

ثم جاء أبو الفلسفة الحديثة في ناحيتها النظرية ، وهو الفيلسوف الفرنسي ديكارت René Descartes (ت ١٦٥٠ م) بأدلته لاثبات وجود الله .

ومن هذه الأدلة ما يرتبط بالتراث السابق ، مثل الدليل المزدوج الذى يستند الى وجود فكرة في عقلنا عن كائن لا نهاية لكماله ، وهو الاله . وهذه الفكرة يستنتجها ديكارت استنتاجا منطقيا من ادراكه لنفسه انه كائن محدود غير كامل .

---

(١) يشبه هذا الدليل ابن رشد ـ راجع ما يلي ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٧٠ .

وهو بعد أن يقول ان مفهوم « اللامتناهي » Infini في ذهننا ليس مجرد نفي Négation لمفهوم « المتناهي » Fini ، بل هو متقدم في الذهن على « المتناهي » ـ يقول :

« كيف كان يمكن ان يتسنى لي ان اشك او ارغب في شيء ، اعني ان ينقصني شيء وان اكون غير كامل ، لو لم يكن في عقلي فكرة عن كائن اكمل مني ، بالقياس اليه اعرف نقائص طبيعتي ! » (١)

ويؤكد ديكارت ان فكرة الكائن الذي لانهاية لكماله لا ترجع في وجودها اليه ، لانه غير كامل وهي ليست مكتسبة من الاشياء التي يعرفها ، لانها كلها محدودة وغير كاملة ، ولا هي مصنوعة بتوهم الكمالات التي يعرفها وتكبيرها ، لان ذلك لا يعطينا فكرة اللامتناهي ، فلا يمكن ان يكون مصدرها الا الكائن الكامل ذاته .

وعلى هذا الاساس يضع ديكارت لاثبات وجود الله دليلا يمكن اجماله على هذا النحو :

في عقلي فكرة عن كائن كامل لا نهاية لكماله ، وبما اني لا يمكن ان اكون انا الذي اوجدتها في عقلي ، ولا هي ترجع الى الاشياء ، ولا هي من وضع قوة التخيل ، فانه لا يمكن ان يكون الذي اوجدها الا الكائن الكامل الذي اوجدني . يقول ديكارت (٢) .

« لا شك انه لا ينبغي استغراب ان يكون الاله ، اذ خلقني ، وضع في عقلي هذه الفكرة لتكون « ماركة » (طابع) (Marque) الصانع على ما صنع . وليس من الضروري ان يكون هذا الطابع مغايرا للصنع ذاته ؛ بل انه يمقتضى ان الله خلقني فمن المقبول جدا انه خلقني بوجه ما على صورته وشبهه واني ادرك هذه المشابهة (التي تتضمن فكرة الالوهية) بنفس الملكة التي ادرك بها ذاتي . . . وكل قوة الدليل الذي استخدمه هنا لاثبات وجود الله تتلخص في اني ادرك انه يستحيل ان تكون طبيعتي ما هي عليه ، اي ان تكون في عقلي فكرة وجود اله ، لو لم تكن الاله موجودا حقيقة ، هذا الاله ذاته الذي فكرته في عقلي ، اعني الذي له كل هذه الكمالات العالية التي يستطيع عقلنا ان تكون لديه فكرة عنها ، لكن من غير ان يحيط بها جميعا » .

ويحدد ديكارت مفهوم الاله بانه « جوهر لانهاية له ، ازلي ابدي ، لا يتغير ، قائم بذاته عليم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، هو الذي خلقني وخلق الاشياء الموجودة كلها » (١) .

وهو يقول ان فكرة الاله ، او الكائن الذي لا نهاية لكماله ، واضحة متميزة ، اوضح من فكرة الجوهر Substance بل هي اوضح فكرة في ذهنه وفيها من الحقيقة الموضوعية réalité objective أكثر مما في اية فكرة اخرى .

ويستطيع الانسان ان يلاحظ عند ديكارت في « تأملاته » نزعة صوفية نحو التامل الباطن ، وكلامه عن ادراكه لذاته وادراكه لتفكيره ولما في عقله من افكار ، وكلامه خصوصا عن فكرة الالوهية وانه يدركها ادراكا فريدا ، وقوله انها مقرونة بالفطرة ذاتها ، يؤكد هذه النزعة الصوفية ويدعو الى ربطها ليس فقط بالنزعات الصوفية التي عرفها في الافلاطونية الحدثة او نحوها بل بنزعات صوفية اخرى لا شك انه عرفها في اثناء عزلته في هولنده .

وهناك شبه بين كلامه عن فكرة الالوهية المطبوعة في عقله وبين آراء مفكرين اسلاميين قالوا بان المعرفة بالله فطرية في كل روح انسانية ، لكن بين الرايين فرقا كما سيتبين فيما يلي .

---

(١) Meditationes de prima philosophia باريس ١٩٦٧ (Vrin) ص ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤ ـ ٥ .

مهما يكن من شيء، فان ديكارت يبني على فكرة الكائن الكامل التي يجدها في عقله دليله الآخر لاثبات وجود الله ، وهو صورة من « الدليل الانطولوجي » المعروف منذ أيام القديس انسلم . ودليل ديكارت هذا موجود في أكثر من كتاب من كتبه (٢) .

ويمكن تلخيصه بمنتهى الاختصار على هذا النحو :

الاله ، كما نتعقل مفهومه ، كامل من كل وجه .

وبما أن الوجود بالفعل كمال

فالاله الكامل لا بد ان يكون موجودا بالفعل .

ويجد ديكارت ان فكرة الاله الكامل تتضمن وجوده بالفعل ، كما ان فكرة المثلث المستقيم الاضلاع تتضمن ان مجموع زواياه يساوي قائمتين .

ويفرق ديكارت بين استنباط وجود الكائن الكامل بالفعل من مفهومه في عقلنا وبين استنباط وجود شيء نتخيله من مجرد تخيلنا له بأن فكرة الكائن الكامل تتضمن منطقيا ضرورة الوجود على حين ان افكارنا المتخيلة لا تتضمن سوى امكان الوجود (٣) .

ويبدو كأنما المعرفة بوجود الله او حكمنا بانه موجود ، في نظر ديكارت ، عبارة عن قضية تحليلية ؛ أعني اننا عندما نحلل مفهوم الالوهية ، وهو يتضمن عنده كل صفات الكمال ، فاننا نعرف انه لا بد ان يكون موجودا .

والحقيقة انه لو كان مفهوم الالوهية مرادفا لمفهوم الوجود باطلاق معناه لكان القول : الاله موجود ، قضية تحليلية تخرج محمولها من تحليل موضوعها ولا يستطيع احد عند ذلك ان يقول ان الوجود غير موجود .

لكن مفهوم الالوهية «اغنى» بكثير بالصفات والكمالات اكثر من مفهوم مجرد الوجود .

ويمكن ان يوجه على دليل ديكارت ما وجه على دليل انسلم من اعتراضات . ويمكن ايضا اثارة اشكالات اخرى :

فيقول ديكارت مثلا انه بادراكه لذاته كجوهر يجد اساسا لادراك جوهر لا نهاية له ، لا يعتريه تبدل ولا تغير ، قادر على كل شيء عليم بكل شيء .... لكنه يقول ان عقله محدود . فكيف يمكنه ادراك الجوهر الذي لا نهاية له ؟ .

وايضا يمكن للانسان ان يقبل ان تكون فكرة « اللامتناهي » او فكرة « الكائن الكامل » ، في ذهننا مقابلا منطقيا لادراكنا لتناهي ذاتنا أو تناهي الأشياء او لكوننا غير كاملين . لكن هذا التقابل المنطقي لا يعطينا فكرة « اللامتناهي » ولا يعطينا مفهوم « الاله الكامل » ، كما يتحدث عنه ديكارت ، الا اذا كنا قد اخذناه من مصدر آخر كالتراث الديني . وهل يمكن ان يدعي عقل محدود انه يدرك اللامتناهي ادراكا حقيقيا ؟!

ولا يمكن على أي حال دحض اعتراض من يقول ان المقابل المنطقي : « اللامتناهي » ، الذي يتكلم عنه ديكارت ، هو من صنع الخيال .

---

(٢) في التأملات ، التأمل الخامس ص ٦٤ فما بعدها وفي كتاب Principes de la Philosophie ، فقرة ١٤ (باختصار) .

(٣) في نظر ديكارت ان ماهية الاله Essence هي عين وجوده Existence (التأملات ص ٦٦) وهذا من اسس دليله . اما بالنسبة لما سوى الاله فالماهية غير الوجود .

على انه يمكن اقــــول ان الذى اوجــــدنا وجعلنا كائنات محدودة غير كاملة اراد بذلك ان يدلنا على وجوده استدلالا ، لان المحدود او غير الكامل لا يمكن ان يوجد ذاته ، فــلا بد له بحكم العقل من موجد مخالف له .

ان هذا التفكير موجود عند ديكارت ، وهو من ادلته على وجود الله الى جانب ادلة اخرى مثل : ان مجرد بقائنا في الوجود يدل على وجود الله . وذلك ان وجودنا يدخـل في الزمان ، والزمان اجزاء منفصلة ، بعضها مستقل عن بعض،ووجودنا في اية لحظة لا يقتضى وجودنا في اللحظة التالية ، فلا بد من ان الذى اوجدنا ، واوجد الاشياء ، يحفظ وجودنا ووجودها . وهكذا يدل مجرد استمرارنا في الوجود على وجود الله (١) .

• • •

ان ادلة وجود الله عند ديكارت تسير في تيار الأدلة النظرية الاستنباطية ، وربما كانت عسيرة الفهم او القبول بسبب اعتمادها على مفهومات مجردة يمكن اثارة الاشكالات حولها بانها خياليةمن جهة كما يمكن من جهة اخرى التشكك في سلامة الاستنتاج منها .

وعلى يد الفيلسوف الانجليزى جون لوك John Locke (ت ١٧٠٤) تأخذ المشكلة صورة اقرب الى التفكير الطبيعى البعيد عن التعقيد ، فهو في الكتاب الرابع من كتابه الكبير : « بحث عن العقل الانسانى » (An Essay Concerning Human Understanding) يعقد فصلا (العاشر من الكتاب الرابع) عنوانه «معرفتنا بوجود الله » . وهو فصل طريف يبتدئه بما يدل على روح فلسفته وطريقته في التفكير ، يقول لوك :

« انه وان كان لم يعطنا افكارا فطريــة Innate ideas عن ذاته ، ولم يطبع حروفا اصلية في عقولنا نستطيع بها ان نقرا وجوده ، فانه بما اودعه في عقولنا من ملكات لم يجعل ذاته بلا شيء يشهد له ، لان لنا الاحساس والادراك والعقل ، فلا نحتاج الى برهان واضح على وجوده ما دمنا نحمل ذاتنا معنا ، ولا نحن نستطيع ان نشكو من جهلنا في هذه النقطة الكبرى ، لانه هيأ لنا من كثرة الوسائل لمعرفته بقدر ما يلزم للغاية من وجودنا ولحرصنا الكبير على سعادتنا .

لكن هذا وان كان اوضح حق يهتدى اليه العقل ، وكان وضوحه (ان لم اكن مخطئا) مثل اليقين الرياضى ، فانه يحتاج الى تفكير وانتباه ، ويقتضى من العقل ان يسير على اساس من الاستنتاج السليم من بعض معرفتنا الحدسية ، والا فانا في هذه الحالة نكون جاهلين وغير متيقنين على مثل ما نحن عليه في مسائل اخرى هى في حد ذاتها قابلة للبرهنة الواضحة .

ولذلك فاننا لكى نبين اننا قادرون على ان نعرف ، اى ان نتاكد ، انه يوجد اله ، ونبين كيف نتوصل الى هذا اليقين ، فانى ارى اننا لا نحتاج لان نذهب ابعد من انفسنا ومن تلك المعرفة اليقينية بوجودنا » .

يبنى لوك على هذا الاساس ، اعنى المعرفة اليقينية عند الانسان بوجود ذاته وبانه شيء موجود بالفعل ، ويقول ان من يشك في ذلك فهو لا يستحق ان نتكلم معه ولندعه « يتمتع بما يحبه من السعادة بانه لا شيء الى ان يقنعه الجوع ، او الم آخر بعكس ذلك » .

فالانسان يقطع بانه شيء موجود بالفعل Real Being ، وهو يعلم بيقين حدسى Intuitive certainty ان العدم لا يمكن ان يصدر عنه موجود فعلى، « واذن يقوم الدليل البين على انه كان هناك شيء من الازل ، لان ما ليس ازليا فله بداية ، وما له بداية لا بد ان يحدث بفعل شيء آخر »

---

(١) Principes de la Philosophie ، فقرة ٢١

ثم يستنتج لوك على نحو منطقى ، ان ذلك الكائن الازلى لا بد ان يكون تام القدرة والعلم، ومصدر كل قدرة وعلم في الموجودات الحادثة ، لانه من غير المقبول في العقل ان يكون في الانسان احساس وادراك وعلم ويكون صادرا من شيء ليس له هذه الصفات كالمادة مثلا .

واذن فلا بد ان يكون هناك اله .

ويلخص لوك رايه قائلا :

« واذن فمن النظر في انفسنا وفيما ندركه في تكوننا على نحو لا يتطرق اليه الشك ، يؤدى بنا عقلنا الى معرفة هذه الحقيقة الاكيدة الواضحة . وهى انه يوجد كائن ازلى تام القدرة والعلم، ان كان اى انسان يحب ان يسميه « الاله » فله ذلك ، لان الامر بين . ومن هذا الفكرة ، اذا نظر الانسان فيها على الوجه الصحيح ، يمكن استنتاج كل تلك الصفات الأخرى التي يجب ان نصف بها هذا الكائن الازلى » .

ويرى لوك ، بناء على دليله المتقدم ، ان المعرفة بوجود الله اكثر يقينا من المعرفة باى شيء خارج ميدان ادراك حواسنا ، بل انها اكثر يقينا من معرفتنا باى شيء خارج ذاتنا ، بشرط ان نحسن استعمال عقولنا .

وهو ينقد دليل اثبات وجود الله ، المبنى على فكرة الكائن الكامل . وهو يقصد ديكارت بلا شك ، فيمن يقصد ، لكنه لا يذكر اسم احد يمثل هذا الدليل . وهو بعد ان يشير الى تنوع امزجة المفكرين ونزعاتهم في تفكيرهم واختيار الادلة لاثبات الشيء الواحد يقول فيما يتعلق بالاساس الذى يقوم عليه « الدليل الانطولوجي » :

« انه ليس من السداد عند محاولة اثبات هذا الحق واسكات منكرى وجود الله ان يجعل احد كل الاهمية في مسالة خطيرة كهذه لذلك الاساس وحده : فيعتبر ان كون بعض الناس عندهم في اذهانهم فكرة الله (لانه من البين ان بعضهم ليس عنده فكرة اله ، وعند بعضهم ما هو اسوا من عدم وجود فكرة وعند معظمهم افكار مختلفة كل الاختلاف) هو الدليل الوحيد على وجود الله . وهم من فرط حبهم لذلك المخترع الأثير لديهم يلغون ، أو هم على الاقل يحاولون ان يجرحوا ، كل الادلة الأخرى ، وينهوننا عن الاصغاء لتلك البراهين قائلين انها ضعيفة أو زائفة ، وهى التى يقدمها لعقلنا وجودنا والاجزاء المحسوسة في العالم على نحو واضح وملزم ، بحيث انى اعتقد انه يستحيل ان يدفعها انسان مفكر . فانى ارى ان القول « بان الامور الالهية التى لا ندركها نرى بوضوح من خلق العالم وهى مدركة من طريق الاشياء المخلوقة ، حتى قدرته والوهيته الازلية » لهو قول حق مؤكد وواضح بمقدار ما يكون اى حق يقال » .

ويؤكد لوك بعض آرائه مرة اخرى ، وهو يحرص على تأكيد وجود شيء ازلى وانه قادر حكيم غير مادى ، ويدقق في دحض المذهب المادى دحضا يقوم على المنطق ، وكلامه مثال جيد على النقد الفلسفي للمادية .

• • •

على يد ليبنتز Leibnitz (ت ١٧١٦) لا نجد فيما يتعلق بالاستدلال النظرى الاستنباطى والدليل الأنطولوجى اكثر من تعقيد وتدقيق وتحليل لا تفيد في شيء .

فهو يربط بين القول بان « الاله موجود » وبين مسالة التمييز بين ما يسميه « حقائق العقل » Truths of Reason-Verités de Raison التى هى قضايا تحليلية تعرف صحتها باستخراج مفهوم محمولها من

تحليل موضوعها في ضوء مبدأ التناقض وما يسميه « حقائق الواقع » Verités de Fait Truths of Fact التي هي قضايا تركيبية تعرف بالرجوع الى الواقع في ضوء مبدأ العلة الكافية ، لكنها لكي تأخذ صورة حقائق العقل تحتاج الى خطوات تحليل لا تنتهي ولا يحيط بها الا الاله الذى يعلم كل شيء ، والذى يعلم الأشياء كلها لا يعلم استدلالي كعلمنا .

ومن الوضح ان هذا ليس برهانا بأي معنى، وفيه شيء من روح النزعة الأفلاطونية .

وليبنتز يقبل الدليل الانطولوجي عند آنسلم وديكارت على أساس ان القول بوجود اله ينتهي آخر الأمر الى ان يكون من حقائق العقل التي يوصل الى صدقها بالتحليل لمفهومها، وان كل ما تحتاج اليه القضية هو أن يكون مفهوم الاله خاليا من التناقض ، لان قولنا الاله هو « الكائن الأعلى تحققا في الوجود Most Real Being — Ens Realissimum أو « الكائن الأكمل » Ens Perfectissimum بريء من التناقض ، لأننا لا نضيف للاله في هذه الحالة سوى محمولات (صفات)لا تناقض بينها .

لكن هذا لا يقدم الدليل الانطولوجي خطوة واحدة .

على ان من الادلة على وجود الله عند ليبنتز :

(١) لا بد من موجود بذاته Ens a se والا لما أمكن خروج الممكنات الى حيز الوجود الفعلي الذى نشاهده .

(٢) الدليل الكوني او الكوسمولوجي Cosmological Argument ، وهو يتلخص في الاستدلال من وجود العالم على وجود الله .

(٣) الدليل المستند الى ما يسميه ليبنتز «الحقائق الازلية» Verités Eternelles ، فهي لا تتقيد بزمان او مكان ، ولا ترتبط بموجودات حادثة ، فلا بد أن تكون في عقل ازلي ابدي هو الاله .

(٤) الدليل المبني على تصوره لنظام الوجود، وهو مذهب : المونادولوجيا Monadology,45 الذى يتلخص في القول بأن العالم مؤلف من وحدات روحية منفردة منفصل بعضها عن بعض ، فيما أنها منفصلة ، لكن بينها اتساقا وانسجاما، فلا بد لها من منظم خالق قادر حكيم .

وهذا الدليل وان كان من الناحية الصورية مقبولا ، فانه يقوم على مقدمات لا يقدم عليها ليبنتز برهانا كافيا .

وربما يكون هناك تناقض ، كما لاحظ البعض (١) ، بين قول ليبنتز بان كل « موناد » يحوي في ذاته بذور صفاته وتطور احواله وبين القول بعلة للمونادات خارجة عنها . لكن ليبنتز يقول بأن عالم المونادات مخلوق « ضربة واحدة »، وهو في هذا يشبه الذرين من اهل السنة، تماما .

وهكذا لا نجد عند ليبنتز ، فيما عدا الدليل الكوني ، ادلة مقنعة ، بل ادلة مرتبكة في تراث سابق أو قائمة على تصور للعالم يحتاج الى دليل .

ويكفي لبيان نوع تصور ليبنتز للمشكلة قوله عن الاله مثلا :

هو الوحدة الأولى والجوهر البسيط الأول ، وكل المونادات « المخلوقة او المشتقة هي

(١) تيلور في المرجع المتقدم

مخلوقات ، وتنشأ من لحظة الى اخرى بواسطة اشعاع مستمر كالبرق يصدر عن الاله ، وهذه الاشعاعات تصير لها حدود بسبب قابلية المخلوقات التى من جوهرها ان تكون محدودة .

وقوله عن المادة :

كل قطعة من المادة تشبه حديقة مملوءة نباتات او حوضا مملوءا اسماكا ، لكن كل غصن او عضو حديقة او حوض . .

ومن الواضح ان في كلامه عن الاله والعالم خيالا كثيرا ، فلا يصح ان يستسهل احد الكلام عن الاله الحق بمفهومات وتصورات مما نعرف . واذا كنا لا نزال في بداية المعرفة بعالم المادة فاننا لا يصح أن نسترسل في الكلام عنها مع خيالنا الى هذا الحد .

• • •

ثم جاء الفيلسوف الانجليزى ديفيد هيوم David Hume (ت ١٧٧٦) بنزعته الفلسفية وما فيها من روح النقد ومحاولة التمحيص الذى لا يصل الى الشك بمعناه الحقيقى . وهو قد تبين الصعوبات التى تعترض النزعة العقلية الروحانية كما نجدها عند ديكارت وأصحاب الميتافيزيقى العقلية ، لكنه من جهة أخرى لم يطمئن اطمئنانا كاملا للمذهب الحسى ـ المادى . وهو يقبل على اساس عملي او عاطفي بعض ما ينكره نظريا بسبب عدم وجود المعرفة الواضحة او الادلة الكافية .

وفيما يتعلق بالموضوع الذى نحن بصدده نجده قد وضع المشكلة في كتابه : « محاورات حول الديانة الطبيعية » Dialogues Concerning Natural Religion

وتدل الافكار التى تصدر من الاشخاص الذين يتناقشون على أن أحدهم ، وهو كليانتيس Cleanthes متفلسف يمثل « علم الربوبية الطبيعى الفلسفى » ، والثانى ، وهو ديميا Demea يمثل المتشدد في الايمان بالوحى مع نزعة صوفية ومع قبول الادلة النظرية البديهية ، والثالث ، وهو فيلو Philo متشكك غير جاد .

والذى يحكى المحاورة شخص مؤمن بوجود اله .

وتوضع المشكلة على هذا النحو الجدى :

« اى حق هو من الوضوح بقدر وضوح القول بوجود اله ؟! .... واى حق هو من الاهمية مثل هذا الحق الذى هو عماد كل آمالنا ، واوثق اساس للاخلاق ، وأثبت دعامة المجتمع ، والمبدأ الوحيد الذى ينبغى الا يغيب لحظة عن مجال افكارنا وتأملاتنا ! لكن عند معالجة هذا الحق الواضح العظيم الشأن اى مشاكل غامضة تعرض فيما يتعلق بطبيعة ذلك الوجود الالهى وبصفاته وبمجارى ارادته (IDecrees) وخطة عنايته P an of Providence ! »

وكلام المتحاورين يحتاج الى طول نظر والى تحليل دقيق . والمهم ان المحاورات تدور حول الامور التى تشير اليها هذه العبارات التى تضع المشكلة كلها .

لكن أهم ما فيها أنها تذكر أنواع الأدلة التي ظهرت لاثبات وجود الله عند فلاسفة اليونان ومن جاء بعدهم من مفكري القرون الوسطى الأوروبية ، وتشير الى ما يمكن ان يوجه الى بعضها من اعتراضات ، والى عدم كفاية بعضها في اثبات المقصود . وهي تدل أيضا على الارتباك الناشيء من التصورات غير الصحيحة فيما يتعلق بالاله (مثل تصوره بحسب المعايير الانسانية) أو بعلاقته بالعالم (كالقول بانه سار في العالم) أو فيما يتعلق بالعالم (مثل تصوره كائنا حيا) وعلى الارتباك الناشيء من اوهام المذهب المادي : فلماذا لا يكون الوجود الحقيقي هو هذا العالم المادي ؛ او من الآراء الفاسدة فيما يتعلق بالانسان وأنه كائن شقي بائس - وهذا رأي مصدره الجهل برسالة الانسان ؛ او من الحل السطحي لمشكلة الشر المزعوم في هذا العالم .... وهكذا .

والنقد الموجه للادلة على وجود الله ينصب على الأدلة النظرية الاستنباطية ، وعلى الأدلة المستندة الى النظر في العالم ، جميعا . وهذا النقد يرجع بطبيعة الحال الى روح الشك الناقد عند هيوم . لكن تلك الادلة كما كان السابقون قد وضعوها لم يتم احكامها ، ولذلك كانت موضع النقد .

ولا ضرورة للدخول في تفاصيل هذا النقد لان بعضه تبين مما سبق وبعضه سيرد فيما يلي من كلام كنت عن الأدلة التقليدية .

وجه كنت Immanuel Kant (ت ١٨٠٤) في كتابه « نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason نقدا لادلة وجود الله جمع خلاصة الاعتراضات التي وجهت اليها ، واضاف اعتراضات جديدة ، لكن في نقده مبالغة حقيقية ترتبط بجملة فلسفته النقدية وموقفه من امكان المعرفة الميتافيزيقية .

والناظر في آراء كنت في هذا الباب يتبين بسهولة انه يريد ان يهدم ما يسمى علم الربوبية الطبيعي Natural Theology أي المعتمد على العقل الانساني وملكاته ومفهوماته .

على ان كنت ، في كتبه السابقة على المرحلة النقدية (١) من فلسفته كان يثبت وجود الاله على اساس مبدأ العلية ، والقول بأن خروج الوجود الممكن الى حيز الوجود لا بد ان يسبقه وجود موجود واجب ، والا لما حدثت الممكنات اصلا ، وهذا الوجود الواجب يجب ان يكون واحدا ، عاقلا ، مطلقا ، ازليا ، لا يتغير . فالاله الواحد هو المبدأ الواجب المطلق الذي تستند اليه جميع الممكنات .

وكان يثبت وجود الاله على اساس مذهب ليبنتز في القول بجواهر روحانية منفردة : فيما انها منفصلة ، لكنها تؤلف نظاما فيه انسجام ، فلا بد لها من علة واجبة خارجية عنها (٢) .

وكان يرفض « الدليل الانطولوجي » عند ديكارت ، لأن هذا الدليل يقوم على اعتبار ان الوجود صفة ، وهو في نظر كنت ليس كذلك ، وانما وجود الشيء هو الشيء نفسه .

على ان كنت كان ينقد الأدلة الأخرى على وجود الله ، ويشير الى انها لا تثبت وجود الاله الحق ، ومنها الدليل الكوني والدليل الغائي .

---

(١) مثل كتابه بعنوان : « الاساس الوحيد الممكن لاثبات وجود الله » The only possible foundation for the demonstration of the existence of God.

(٢) هذا في كتابه « صورة ومبادىء عالم الحس والعقل » The form and the principles of the sensible and intelligible world.

لكن كنت في كتابه «نقد العقل الخالص»(١) ، وبعد حوالي عشر سنين لم ينشر فيها شيئا ،اظهر هذا الكتاب وفيه نقد جميع الادلة على وجود الله نقدا منظما ، فهو يعرض الدليل ثم يبين انه زائف او غير كاف . وهو بعد ان يتكلم من الأدلة التى استخدمها العقل النظرى لاثبات وجود موجود اعلى يقرر ان هنالك ثلاثة طرق لاثبات وجود الاله على اسس العقل النظرى ، ويقول ان هذه الطرق :

اما ان تبدأ من تجربة محددة وادراك التكوين الخاص لعالم الحس وترتقى بحسب مبدأ العلية الى وجود علة عليا منفصلة عن العالم .

واما ان تبدأ من تجربة غير محددة اى من وجود تجريبى ما .

واما ان تبدأ من مفهومات مستقلة تماما عن كل تجربة .

ويرى ان الادلة بحسب هذا الترتيب هى :

١ ـ الدليل الفيزيقى ـ الدينى — The Physico — theological Proof

٢ ـ الدليل الكوسمولوجى . — The Cosmological Proof

٣ ـ الدليل الانطولوجى . — The Ontological Proof

ويزعم انه لا توجد ، ولا يمكن ان توجد ، ادلة غيرها .

وكل اهتمامه يتركز حول اثبات ان العقل النظرى لا يستطيع ، بقوته الخاصة وحدها ، ان يحلق فوق عالم الحس .

اما فيما يتعلق بالدليل الانطولوجي فان نقده له هنا تفصيل لنقده السابق، مع انكار ان يكون الوجود بالفعل صفة او محمولا للشيء، والقول بان وجود الشيء هو ادراكنا لوجوده او لصفة له ادراكا مباشرا وتاكيدنا لذلك ، فقولنا مثلا : الاله موجود ، هو ادراك لوجود ذاته وصفاته وتاكيد ذلك .

ويذهب كنت الى ان اساس الدليل الانطولوجي ، وهو القول بكائن كامل او واجب يستحيل ان لا يكون موجودا ، ليس ملزما للعقل ، لأن العقل يستطيع ان يفترض عدم وجود مفهوم فى الذهن ، وبالتالى عدم الاستنباط منه . وهذا ينطبق حتى فى ميدان الرياضيات ،فالغاء مفهوم المثلث فى الذهن يسمح بالغاء كل احكام المثلث .

ويقرر كنت ان استنتاج وجود الشيء من مفهومه تحصيل حاصل تعس Miserable Tautology ، وانه لا يرضى العقل السليم ولا يثبت امام الفحص الفلسفى .

اما الدليل الكوسمولوجى فهو فى راى كنت لا يقوم على الاستنتاج من مفهوم ، بل على الاستنتاج من وجود شيء واقع على وجود شيء واجب لا بد ان يكون موجودا ، وهو يسمى بحسب عبارة ليبنتز Leibnitz الاستدلال من امكان العالم Argumentum a Contingentia Mundi

وصورته هكذا : اذا كان هناك شيء موجود ، وليكن « انا » ، فلا بد من وجود موجود واجب الوجود .

بعبارة اخرى : الممكن الوجود لا بد له من علة ، وبما انه لا يمكن التسلسل فى العلل فلا بد من الانتهاء الى علة اولى هى واجب الوجود ، او الكائن الذى له كمال التحقق Ens realissimum . وهو يسمى الدليل الكوسمولوجى ، لأن موضوعه هو العالم (Cosmos) باعتباره شيئا موجودا ، دون نظر الى مميزاته كالنظام او الغائية او نحو ذلك ، ولهذا فهو يتميز عن الدليل الفيزيقي الديني الذى سيأتى الكلام عنه .

(١) The Critique of Pure Reason بحسب نشرة : The Great Books of the World مجلد ٤٢ ص ١٧٧ فما بعدها .

ونظرا لأن تحديد مفهوم واجب الوجود وصفاته لا يتيسر الا من طريق الاستنتاج من مفهومه ، لأن التجربة لا تعلمنا شيئا عن ذلك ، فان كنت يرى فى الدليل الكولى صورة أخرى للدليل الانطولوجى .

هذا الى ان كنت يرى فى مبدأ العلية، او القول بان كل ممكن لا بد له من علة ، أنه مقصور على حوادث هذا العالم وليس له انطباق وراء ذلك ،وهو لا يدعونا الى البحث عن علة للعالم .

ويذهب كنت فى نقده لهذا الدليل الى حد القول بان استنتاج ضرورة علة أولى من استحالة التسلسل فى العلل لا يبرره العقل فى عالم التجربة فضلا عما وراءه .

ولا حاجة للمضي فى ذكر اعتراضات كنتعلى هذا الدليل ويكفي ان نلاحظ ما فى نقده من مبالغة تصادم العقل والواقع معا .

وهو مع أنه يعترف بان الدليل الكوسمولوجى يقوم على القول بان وجود أى شىء يقتضى استنتاج واجب الوجود ، وان هذا الاستنتاجطبيعى ، فانه يزعم أنه يمكن تصور عدم وجود هذا الواجب ، فان التصور مقياس لصحة الآراء ، بل هو يذهب الى أن مفهوم الوجوب (Necessity) والامكان (Contingency) مبدآن ذاتيان فى العقل (Subjective Principles of Reason) وليسا موضوعيين (١) ، بل ان مفهوم « الموجود الأعلى » Supreme Being فى نظره ، مجرد « مبدأ تنظيم » Regulative Principle

والمبالغة واضحة فى كلام كنت ، لكن الدليل الذى انتقده نظرى ومجرد الى حد كبير ، ولا شك ان وضعهعلىهذهالصورة ماخوذ عن ليبنتز ، وهو قد اخذه عن مفكرى العصور الوسطى ، وهم اخذوه عن الفارابي وابن سينا ووضعوه على صورة معينة .

أما الدليل الفيزيقي ـ الديني الذى يمكنانيسمى أيضا الدليل الغائي Teleological Proof فان كنت يقف منه موقفا آخر . يقول كنت :

« ان العالم المحيط بنا يفتح أمام بصرنا منظرا هو منالروعة فىالنظام والتنوع والجمال والملاءمة لغايات الى حد أننا ، سواء مضينا فى ملاحظاتنا للانهائية الفضاء فى اتجاه أو للاقسام التى لا حدود لها فى اتجاه آخر ، سواء نظرنا للعالم فى أعظم مظاهره او فى أصغرها ، حتى بعد أن تكون قد بلغنا أعلى ذروة فى العلم يمكن أن تصل اليها عقولنا القاصرة ، فاننا نجدنا أمام عجائب تفوق كل تصور ، وأمامها تفقد اللغة قدرتها على التعبير ولا تفى به بل يعجز الفكر عن الادراك ، وينحل تصورنا للكل الى دهشة تفقد معها القدرة على التعبير ، وتكون أفصح عبارة لنا ان نكف عن الكلام .

فنحن نلاحظ أينما نظرنا حولنا سلسلة منالاسباب والمسببات ، من الوسائل والغايات ، من الموت والميلاد ، ولما كان لا شىء قد دخل من نفسه فى الحال التى نجده عليها ، فانه لا بد لنا دائما من الرجوع الى شىء آخر ، هو بدورهيبعث أيضا على التماس علة له . . . وهكذا فان العالم لا بد أن يغرق فى بحر اللاشىء ، الا اذا سلمنا بانه الى جانب السلسلة التى لا نهاية لها من الممكنات يوجد شىء هو أول وقائم بذاته ،شىء هو الذى ، باعتباره علة عالم الظاهرات هذا، يضمن بقاء عالم الظاهرات ويحفظه .

---

(١) نقد العقل الخالص ، ص ١٨٦ .

هذا المبدأ الاعلى ، اى عظم ينبغي ان نضيف اليه ؟ اننا نجهل محتوى العالم ، ونحن لا نستطيع تقدير عظمه بالقياس الى مجال الامكان . لكن هذا المبدأ الاعلى ، نظرا لأنه ضرورة يقتضيها العقل الانساني المشترك ، فما الذى يمنعنا ان نضيف اليه من الكمال ما يجعله فوق كل ما هو ممكن ، وهذا ما نستطيع ان نفعله بسهولة ، وان كان ذلك بمساعدة الاطار الضعيف لمفهوم مجرد ، بأن نمثل لانفسنا هذا الوجود حائزا كل كمال ممكن » .

ويرى كنت « أن هذا الدليل يستحق دائما ان يذكر بالاحترام ، وانه اقدم الادلة واوضحها واكثرها اتفاقا مع العقل الانساني . وهو يبعث الحياة فى دراسة الطبيعة ، لأنه يستمد وجوده من ذلك المصدر ، ويستمد منه قوة متجددة دائما . فهو يتبين اغراضا وغايات فى ميدان ما كانت ملاحظتنا تستطيع ان تكتشفها من نفسها ، ويوسع معرفتنا بالطبيعة ، بأن يوجه انتباهنا الى وحدة يوجد مبدؤها خارج الطبيعة . ثم ان المعرفة بالطبيعة يصبح لها تأثير في هذه الفكرة ، اعنى علة الطبيعة ، وبذلك يرتفع اعتقادنا بوجود الاله الصانع للعالم الى مرتبة اقتناع لا يمكن مقاومته(1) »

ان كنت يقدر هذا الدليل ولا يرى جدوى من محاولة تجريح سلطانه او التشكيك فيه ، لان الشك يتبدد بمجرد ان يلقى الانسان نظرة على عجائب الطبيعة وعظمة الكون .

لكنه يلخصه على النحو الاتى :

١ ـ فى الطبيعة نظام

٢ ـ هذا النظام فى الاشياء ليس من ذاتها

٣ ـ اذن لا بد من منظم عاقل .

٤ ـ هذا المنظم واحد على اساس وحدة الطبيعة وترابط اجزائها .

ثم يقول : ان الطبيعة اذن كالعمل الفنى ، واستدلالنا على مصدرها كالاستدلال من الاثر الفني على مصدره . ولا يصلح ان نذهب الى نوع آخر من الاستدلال ، لان العقل لا يفي بكل ما يطلبه اذا سار من علية يعرفها الى مبادىء للتفسير لا يعرفها ولا يمكنه ان يبرهن عليها (2) .

فالدليل لا يثبت الا حدوث الصورة التى عليها العالم ووجود صانع ، ولا يثبت حدوث المادة التى صنع منها العالم . ولما كان الدليل يقوم اساسا على الاستدلال من اشياء هى فى ذاتها محدودة ، فانه لا يثبت اكثر من وجود صانع قدرته مقيدة بقابلية المادة ولا يثبت وجود خالق للعالم بالمعنى الحقيقى .

هذا الى اننا ، فى راى كنت لا نعرف كل العالم ولا مدى دلالته على القدرة المطلقة ولا مدى دلالة النظام والحكمة فى العالم على الحكمة العليا ، ولا دلالة وحدة العالم على وحدانية موجده .

والدليل اذا كان يدل على ان صانع العالم يتصف بالجلال والقدرة والحكمة فانه لا يدل على ما للاله من كمالات مطلقة لا نهاية لها ولا يبعث فينا اكثر من الاجلال والتعظيم والثناء .

ويرى كنت اننا فى هذا الدليل نبدأ بملاحظة نظام الطبيعة ونستنتج انها ممكنة الوجود ثم نستنتج وجود الموجود الواجب وبذلك نعود الى الدليل الكوسمولوجى الذى هو صورة مقنعة للدليل الانطولوجى .

---

(١) نقد العقل الخالص ، ص ١٨٧ ج٢

(٢) المصدر نفسه

واذن فلا بد من اكمال الدليل الفيزيقى ـ الدينى بالدليل الوجودى . وعند ذلك ينهيا ، من الناحية النظرية وعلى اساس مفهومات العقل النظرى ، الدليل الوحيد الممكن لاثبات وجود الاله وذلك بشرط ان يكون من الممكن اثبات قضية من طريق تجاوز حدود الاستخدام التجريبى للعقل .

ومن الواضح ان كنت مسرف كل الاسراف فى نقده . لانه اذا قام الدليل القطعى على ان هذا العالم ممكن الوجود فان العقل يقضي بضرورة وجود موجود واجب مخالف للممكنات فى ذاته وصفاته ، وبمجرد هذا الاستنتاج يقضى العقل بان ذاته وصفاته وكمالاته مطلقة ولا ندرك كنهها بعقلنا المحدود ، بحيث يدل العالم على اله حق واجب الوجود ، فوق كل تصوراتنا ومفهوماتنا النسبية .

ومن جهة اخرى فان هذا العالم مهما كان من العظمة ومهما صدر من امثاله عن الاله منذ الازل ، ومهما يصدر عنه الى الابد ، فان ذلك كله لا يصلح مقياسا للقدرة المطلقة التى لانهاية لها والتي لا ينضب لها معين .

ان كنت على حق فى قوله ان العالم لا يدل على الالة الحق دلالة كافية . فالحق ان العالم محدود ، ولكن اكمال الدليل لا يكون من طريق الدليل الوجودى ، بل من طريق الاستدلال من النظر في العالم ، لكن مع التنزيه للاله ومع الادراك الكامل لمفهوم الوجود الواجب .

وكنت على حق فى قوله ان الدليل اثبت وجود الصانع ولم يثبت حدوث المادة .

وكل التناقض التى بينها كنت فى هذا الدليل الذى يقدره تقديرا خاصا قد تلافتها ادلة مفكرى الاسلام لاثبات وجود الله . خصوصا ادلة المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة .

لقد كان غرض كنت من نقده لادلة وجود الله ان يهدم « علم الربوبية الفلسفى او الطبيعى » الذى يعتمد على العقل النظرى .

والانسان يستطيع ان يقبل كلام كنت فى ان النزعة النقدية عند هيوم هى التى ايقظته من سبات مذهب الجزم الميتافيزيقى . لكن نقد هيوم لا يخرج من الفلسفة التجريبية الانجليزية ، وليس له فيها مقدمات كافية . ولذلك يربط بعض العلماء بين نزعته النقدية وبين آراء للغزالى، كما فعل العلامة الاسبانى ميجل آسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios

والسؤال الآن هو : هل عرف كنت آراء الغزالى ، على الاقل من الترجمة اللاتينية لكتاب « تهافت تهافت الفلاسفة » لابن رشد او من مؤلفات مفكرى العصور الوسطى الكثيرين الذين رددوا آراء الغزالى فى التهافت ؟

يوجد بين موقف الغزالى من الميتافيزيقى العقلية ، سواء فيما يتعلق بالعالم او النفس او الاله ، وموقف كنت شبه واضح . والذى يصبر على قراءة كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى وكتاب « نقد العقل الخالص » لكنت ، يلاحظ فى مواضع كثيرة شبها فى بعض الافكار وفى الروح

---

(١) مثلا فى كتابه La Espiritualidad de Algazel مجلد ١ ص ٤٨ ـ ٤٩ ، مدريد ١٩٣٤ .

وخصوصا في محاولة هدم علم الربوبية الفلسفي وعلم الوجود العقلي وفي نقائض العقل(١)، مما يجعل الدراسة المقارنة لآراء حجة الاسلام وآراء فيلسوف الالمان ، من اشيق الدراسات واعظمها شأنا .

على ان كنت ، وان كان ينقد الادلة العقلية النظرية على وجود الله ، فانه يؤمن بوجود الله ، ويحاول ان يثبت وجوده من طريق آخر ، هو طريق العقل العملي او العقل الخلقي .

ان العقل يدرك الخير ويقضي باحترام قانون الواجب الذي هو الفضيلة والخير الاعظم في نظر كنت . لكن مع ان الفضيلة في ذاتها خير اعظم ، فانها ليست الخير التام الكامل بالنسبة للانسان في حياته هذه ، لان الانسان الواقع ، ان كان يطمح الى الفضيلة ، فانه ايضا يطلب السعادة بطبعه وما فيه من احساس انساني ، فلا بد ان يكون الخير التام له مشتملا على السعادة بقدر ما هنالك من فضيلة . لكن الواقع والتجربة في هذه الحياة لا يدلان على ذلك .

وكنت هنا يخالف الفلاسفة القدماء الذين اعتبروا ان السعادة والفضيلة مرتبطتان . هو يخالف الرواقيين الذين كانوا يقولون ان الحكيم هو الفاضل السعيد ، وان شعور الانسان الحكيم بفضيلته سعادة . ويخالف الابيقوريين الذين كانوا يرون في اللذة الخالصة سعادة . ويقول كنت انه لا طلب السعادة يزيد في الفضيلة ، ولا الفضيلة تجلب السعادة . والسبب في ذلك هو ان عالم الحس الذي نعيش فيه ليس فيه اتفاق بين ما هو حسي وما هو عقلي ، وليس بين الفضيلة والسعادة اقتران علة بمعلول . ومع ذلك فان الانسان يريد هذا الاقتران ، ويريد ان يكون مع الفضيلة سعيدا ، لكنه ليس هو الذي وضع نظام الطبيعة ولا يمكنه ان يسيطر عليه .

فيما ان الانسان يجب عليه ان يمتثل لقانون الواجب والفضيلة ، ولا تتحقق له السعادة ، فلا بد للانسان من ان يؤمن بوجود اله حكيم خير هو الذي وضع نظام الاشياء ونظام الاخلاق ، يعلم نوايانا الطيبة ويجازينا عليها ، ويكون هو الضامن لتحقق السعادة مع الفضيلة .

ولما كانت الارادة الخيرة لا تستطيع في هذه الحياة ان تحقق كل ما يطلبه القانون الخلقي ، وكانت لا تزال تريد ذلك ، فان الموت لا يمكن ان يكون نهاية حياة الانسان ، ولا بد ان تكون الروح خالدة لكي تستطيع مواصلة طموحها والاقتراب من غايتها . وهذا يكون بطبيعة الحال في حياة اخرى .

هذا هو دليل كنت لاثبات وجود الله بناء على حاجات العقل العملي او حاجة النظام الخلقي ، وذلك بعد ما زعمه من انه لا يمكن على اسس العقل النظري اثبات وجود الاله الحق .

ومن العجيب ان كنت صاحب « قانون الواجب » و « الامر المطلق » يرى ان هذا الايمان القائم على الاعتبارات العملية والخلقية ايمان اختياري ، وانه ، رغم عدم الزامه ، يقوّي بواعث الخير . ومع « انه في احيان كثيرة قد يتزعزع ، حتى عند الاخيار، فانه لا ينقلب ابدا الى الحاد » .

انتهت الى كنت تجربة فلسفية كبيرة تشتمل على آراء شتى في الالوهية والادلة على وجود الله، وقد نقدها نقدا تاثرا لا يشبه في الروح وفي بعض التفاصيل الا نقد الغزالي للفلسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » .

وقد ادى نقد كنت الى شيء من التشكك في مقدرة العقل النظري عند البعض ، لكنه لم يؤد الى زلزلة الثقة بالعقل ، واستمر المفكرون يصوغون الادلة على وجود الله ، لكن مع ميل عند البعض الى نزعات وحدة الوجود .

---

(١) لاحظ بعض العلماء شبها بين آراء الغزالي وكنت في موضوعات جزئية مثل مسالة الزمان والمكان
راجع كتاب (J.) Obermann بعنوان : Der Philosophische u. Religiose Subjectivismus Ghazalis, Leipzig, 1921, S. 112 ff.

كان مجيء الاسلام بكتابه الحكيم نقطة تحول فى تاريخ الدين المنزل والتفكير الدينى والعلمى والفلسفي على السواء

فقد جاء فيما يتعلق بالالوهية بالمفهوم الواضح الكامل للاله ، بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة .

وجاء يبنى الايمان على نظر العقل وثمرة المعرفة ، وجعل موضوعات العقائد مسائل بحث وموضوع دليل وبرهان .

ورسم منهجا فى المعرفة ، كما رسم الطريق للمعرفة بوجود الله وما له من صفات الكمال .

والذى يعنينا هنا بنوع خاص هو ان القرآن يعظم امر العلم والحكمة ، ويأمر بالنظر فى آيات هذا الكون الظاهرة ويشوق الانسان الى معرفة اسراره الخفية وينبهه الى ان الله جعل له الحواس والعقل فيجب عليه ان يستعملها .

وهو اذ يتكلم عن الاله وصفاته وافعاله وتدبيره لهذا العالم يبين ان الطريق الى معرفة ذلك هو النظر فى هذا العالم ، وهو يتكلم عن العالم وما فيه من وجوه كثيرة،وكلامه يشتمل على جميع الظاهرات التى تبحثها العلوم الكونية والانسانية ، هذا الى ان القرآن تكلم عن هذا العالم فى قضايا، هى احكام عامة يهتدى بها الباحث ، ونبه الى جوانب رئيسية لكى يجعلها الباحث موضع البحث الحسى والعقلى .

والمقصود من كلام القرآن عن العالم وتنبيهه الى آياته هو ان يستدل الانسان على وجود الاله تعالى من النظر فى العالم وان يعرف طبائع الاشياء وخواصها وقوانينها لكى يستخدمها ، لانها كما يقرر القرآن مسخرة للانسان .

والقرآن يدور حول فكـرة الحق والعلم الصحيح فى كل شيء .

وهو يعيب اهل التقليد الذين لا يستعملون عقولهم فى قبول الحق المخالف لما نشأوا عليه ، ويؤكد مفهوم العلم الحق الذى لا تشوبه الشكوك والظنون ، وينهى عن اتباع الظن والهوى فى الحكم على الاشياء ويطالب بالبرهان كما يقدم البرهان على ما يقرره من قضايا .

وهو يذكر ما عند الانسان من الحواس والعقل ، ويعتبرها نعما كبرى ، ويقرر مسئولية الانسان عنها .

والمعرفة الانسانية ، بحسب القرآن ، ثمرة الحس والعقل معا ، ويخص القرآن بالذكر من بين الحواس ، السمع والبصر ، ويكثر من ذكر البصر والامر بالنظر للاشياء .

وهو لا يزال عند كلامه عن آيات الكون ينبه الى ان فيها آيات ، اى علامات دالة ، لمن يستعمل حواسه وعقله ولمن يتفكر ويريد ان يعلم ويوقن بالحقائق عن علم بها .

وهو يعتبر ان مقاصد آياته ومعانيها انما تتجلى للعلماء ، وان العلماء هم احق الناس بأن يدركوا ضرورة وجود الاله الحق وان يعظموه ويخشوه[1] .

---

(١) لاحاجة لذكر شواهد على ما تقدم ، ومن السهل ، على من يريد ، ان يتصفح القرآن ويستخرج الشواهد

واذا كان القرآن يشير في بعض آياته الى ان المعرفة بالله مفروزة في الفطرة الاصلية ، اعني فطرة الروح الانسانية على حالتها الاولى ، قبل ان تظهر في هذا العالم وتستخدم فيه هذا المركب البديع الذي هو البدن وما له من حواس ظاهرة وباطنة ومن جوارح ، فانه يوجه عقل الانسان الى الطريق لمعرفة الله بان ينبهه الى النظر في العالم وفي نفسه .

« وفي الأرض آيات للموقنين ﴿ وفي انفسكم افلا تبصرون » (س ٥١ ـ الذاريات ، ٢٠ ـ ٢١) « ان في السموات والأرض لآيات للمؤمنين ﴿ وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون » (س ٤٥ ـ الجاثية ، ٣ ـ ٤)

« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (س ٤١ ـ فصلت ، ٥٣)

« افي الله شك فاطر السموات والأرض » (س ١٤ ـ ابراهيم ، ١٠)

فالقرآن يجعل نقطة البداية لمعرفة الله ما يشاهده الانسان في الكون وفي نفسه ، وتدل آيات كثيرة في القرآن على ان المقصود مما يشاهده الانسان في نفسه هو نشأته وتقلبه في مراحل الخلقة وبنيته واعضاؤه وجوارحه الى جانب ما يدركه الانسان في حياته الباطنة : حياة الفكر وحياة النفس، بالمعنى الواسع لهاتين الكلمتين .

فالقرآن لا يجعل اساس النظر المؤدي الى معرفة الله مفهومات مجردة ، ولا معاني ذهنية ، ولا قضايا نظرية جدلية ، وهو حتى عندما يريد ان يجادل لا يجعل موضوع الجدال خارجا عن نطاق المشاهد الذي يدركه الانسان مباشرة .

وهذه هي البداية الطبيعية التي يجب ان يعتمد عليها الانسان في هذا العالم ، وهي البداية العلمية ـ الفلسفية التي يشترك في فهمها الجميع ، وهي لا تتعارض مع طريق آخر للمعرفة بالله ، سنشير اليه فيما يلي(١) وهو يتميز عن الطريق النظري المجرد الذي كان موضع خلاف بين المفكرين ويتسم بانه ادراك حقيقي لشيء واقعي وان كان في اعماق الروح الانسانية .

واذا اردنا مثالا على طريقة القرآن في الارشاد الى معرفة الله فلنذكر الآيات الآتية :

« والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم ﴿ ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون » (س ٢ ـ البقرة ، ١٦٣ ـ ١٦٤) .

نلاحظ ان الآية قد وضعت القضية اولا ، وهي وجود الاله الواحد ، ثم نبهت الى الطريق للمعرفة به وان هذا الطريق لمن يستعمل عقله .

« فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ﴿ وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون ﴿ يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون ﴿ ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون ﴿ ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم

---

(١) ما يلي ص ١٦٦ ـ ١٦٧ .

ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴿ ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ان فى ذلك لآيات للعالمين ﴿ ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان فى ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴿ ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴿ ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون ﴿ وله من فى السموات والارض كل له قانتون ﴿ وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو اهون عليه ، وله المثل الاعلى فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم ﴿ ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايمانكم من شركاء فى ما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون ﴿ بل اتبع الذين ظلموا اهواءهم بغير علم ، فمن يهدى من اضل الله ، وما لهم من ناصرين ﴿ فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون ﴿ » (س ٣٠ ــ الروم ، ١٧ ــ ٣٠) .

فى هذه الآيات نجد وضع القضية وهى : معرفة الله وتعظيمه ، ثم يأتى الكلام عن تدبيره للاشياء وعن آيات الكون ، ثم تأتى الاشارة الى الذين ظلموا انفسهم باتباعهم طريق الهوى ، اى الميل الذى لا يستند الى علم او عقل ، ولم يسلكوا طريق العلم المؤدى الى المعرفة بالله ، ثم يأتى التوجيه الى الدين الحق مع الاشارة الى ان الدين القائم على العلم يطابق الفطرة الانسانية ، اى الفطرة الاولى الاصلية والفطرة الحالية التى تتلخص فى العلم والعقل واستعمالهما الاستعمال الصحيح .

« اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما ، وجعلنا من الماء كل شىء حى ، افلا يؤمنون ﴿ وجعلنا فى الارض رواسى ان تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون ﴿ وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون ﴿ وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون ﴿ (س ٢١ ــ الانبياء ، ٣٠ ــ ٣٣) .

هذه الآية تتعلق بموقف الذين ينكرون وجود الله ، وهي تنبههم الى نظام السموات والارض، وتطالبهم بان يفسروا هذا النظام بحسب قوانين العقل الذى يقضى بان الشيء الحادث والواقع والموجود على نحو معين لا بد ان تكون له علة كافية .

« الم تروا ان الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة، ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » (س ٣١ ــ لقمان ، ٢٠) .

هذه الآية تنبه الى القوانين الطبيعية التى يخضع لها نظام العالم ، والى ان هذه القوانين فى مجراها تحقق مصالح الانسان وتشير الى ان الجاحدين بوجود الله لا يستندون فى ذلك الى سند من علم بالامر او منهج او حجة علميــة محققة مدونة .

هذه الآيات انما نذكرها لكى يتبين ان نقطة البداية لاثبات وجود الله هى النظر فى هذا العالم ، كما ان نقطة البــداية للــرد على الجاحــدين هى النظر فى هذا العالم ايضا .

ولا بد من هذا التنبيه لان القرآن انفرد بين الكتب المنزلة ، على صورتها التي وصلت الينا ، بهذه الطريقة فى المعرفة بالله ، وجعل مسالة اثبات وجود الله مسالة بحث علمى فى ضوء العقل والحس ، ويؤخذ من آيات كثيرة فى القرآن ان الايمان بالله ثمرة العلم وان الجحود بوجوده سببه الجهل .

وعلى اساس من آيات القرآن امكن للعلماء ان يستخلصوا ادلة على وجود الله ، ولا يزال المجال مفتوحا امام المفكر .

فعلى اساس من جملة آيات القرآن التى تتكلم عن العالم وتنبه الى ابانه وعجائبه واسراره استخلص مفكرو الاسلام ، خصوصا علماء الكلام والمشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية بوجه عام دليلا على وجود الله هو المسمى : « دليل التدبير » او « دليل الاتقان » او « دليل الاحكام » وهو يتلخص فى الاستدلال من النظر فى نظام العالم على وجود صانع قادر حكيم طبقا لمبدأ عقلى هو مبدأ العلية الذى يقضى ، كما تقدم القول ، بان كل حادث وكل شيء يقع على نحو ما لا بد له من علة كافية .

وهذا الدليل بقى على صورته الاجمالية الى ان جاء ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ ـ ١١٩٨ م) فنظر فى آيات القرآن نظرا فلسفيا تحليليا ، وميز بين دليلين يمكن اخذهما من آيات القرآن :

الاول دليل الاختراع ، ومعنى الاختراع هو الايجاد والاحداث . والمقصود منه فى نظر ابن رشد هو اختراع جواهر الاشياء واختراع الحياة فى المادة . ويقوم هذا الدليل فى نظره على نوع من الدلالة التى يدركها الانسان بالحس والعقل ادراكا مباشرا .

فمثلا فيما يتعلق بعالم الكائنات الحية نحن نلاحظ حدوث النبات والحيوان ، وهذا يدل بحكم الضرورة العقلية على ان للحياة علة .

وفيما يتعلق بنظام السموات نحن نلاحظ ان الاجرام السماوية تلتزم فى سيرها حركات معينة تؤدى الى تحقيق غايات ، وخصوصا فيما يتعلق بالارض وما عليها .

معنى هذا ان الاجرام السماوية مسخرة مقهورة ، والعقل يقضى بان المسخر مخترع مخلوق بالضرورة .

والدليل الثانى سماه ابن رشد دليل العناية ، وهذه العناية محورها الانسان خاصة . فنحن نلاحظ ان جميع نظام العالم من الشمس والقمر والليل والنهار ، وكل ما على ظهر الارض ، ملائم للحياة الانسانية ، بل ان تركيب الانسان نفسه ملائم لحياته على الارض. هذا شيء نلاحظه بالحس، والعقل يقضى بان تكون هذه الملاءمة ناشئة عن فعل صانع مدبر حكيم قصد ذلك واراده.

ويلاحظ ابن رشد ان من آيات القرآن ما يتضمن التنبيه على دليل الاختراع ، ومنها ما يتضمن التنبيه على دليل العناية ، ومنها ما يتضمن التنبيه على الدليلين معا(١) .

واذا اوردنا مثالا آخر يبين لنا كيف اخذ المفكرون الاسلاميون من بعض آيات القرآن ادلة نظرية علمية ـ منطقية فى بنائها ، فلنذكر استدلال الاشعرى(٢) فى كتابه « اللمع » ، اى الادلة اللامعة ، على وجود الله . فهو عندما يجيب عن سؤال من يسال عن الدليل على ان للخلق صانعا مدبرا ، يستند الى آيات القرآن التى تتكلم عن الانسان وتطوره فى مراحل الخلقة ، قبل ولادته وبعدها .

يقول الاشعرى :

الانسان الذى نراه فى حال كمال نموه البدنى ، قد تطور من مبادىء بسيطة ـ ونلاحظ ان هذه مقدمة حسية .

---

(١) راجع التفصيل فى كتاب ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة »

(٢) هو ابو على الحسن بن اسماعيل الاشعرى ، المتوفى حوالى ٣٢٤ هـ

ولكن الانسان يعلم انه ليس هو الذى ينقل نفسه من طور الى طور ، لانه حتى وهو فى حال كمال قوته لا يستطيع ان يخلق لنفسه حاسة او جارحة . وهذا يدل على انه ، عندما كان فى بداية امره ، اعجز عن ان يخلق لنفسه ذلك .

وايضا يعلم الانسان انه ليس هو الذى ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، بدليل انه لا يستطيع ان يرد نفسه الى الشباب ـ ونلاحظ ان هذه المقدمات تستند الى الحس والاستدلال الواضح .

واذن فيما ان الانسان ليس هو الذى يطور نفسه ، وبما انه محمول رغم انفه على التطور ، فانه ليس هو الذى اوجد نفسه ، ولا بد له من موجد هو الذى اوجده وهو الذى يدبر امره وينقله من طور الى طور .

بعد هذا يثبت الاشعرى ضرورة وجود علة كافية لكل شيء حادث ويقرر أن من يجحد ذلك يصادم قوانين العقل .

ويثبت الاشعرى ان صانع العالم لا يمكن ان يكون جسما ، كما يثبت صفات الكمال التى للاله الحق وهى صفات الخلق والتدبير .

ومع ان دليل الاشعرى يدور حول ظاهرة واحدة هى ظاهرة الانسان ، فان الفكرة التى يقوم عليها تشمل كل شيء حادث يسير بحسب قوانين ، وعالمنا كله كذلك .

والى جانب الآيات التى اخذ منها المتكلمون « دليل الاتقان » توجد فى القرآن آيات ، هى فى ذاتها ، اشبه بالادلة المنطقية لاثبات وجود الله .

ففى القرآن مثلا هذه الآيات القصيرة الموجهة الى منكرى وجود الله .

« ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون ❋ ام خلقوا السموات والارض ، بل لا يوقنون » الى قوله تعالى « ام لهم اله غير الله ، سبحان الله عما يشركون » (س ٥٢ ـ الطور ، ٣٥ ـ ٣٦ ، ٤٣) .

والمتأمل لهذه الآيات القصيرة يتبين له انها تتضمن بيان الاحتمالات الممكنة ، بحسب العقل ، فيما يتعلق بتعليل هذه الاشياء الحادثة التى نراها : ما هى العلة الحقيقية لوجودها ؟ وتذكر الاحتمالات على صورة الاستفهام المقصود منه تأكيد النقيض :

هل الاشياء الحادثة حدثت من غير علة ؟ هذا شيء يرفضه العقل .

هل هى أحدثت نفسها ؟ هذا ايضا يرفضه العقل لما فيه من تناقض .

ولو فرضنا ان بعض الكائنات يؤثر فى وجود بعضها ، فمن الذى اوجد نظام الكون فى جملته من السموات والارض ؟ !

واذن فلا بد من علة لهذا النظام الكونى كله ، وهى الاله الخالق الحق .

والى جانب ما تقدم يوجد دليل آخر سماه العلماء « طريق ابراهيم » ، وهو يسمى فى القرآن « حجة » ، وهو يؤخذ من الآيات التي تبين لنا موقف ابراهيم (ع) من قومه الذين كانوا يقدسون الاصنام ومناقشته لهم وتفكره فى نظام الكون واهتداءه من تغير احوال الاشياء الى انها حادثة لا بد لها من محدث مخالف لها لا يتغير (وهذه الآيات هى : س ٦ ـ الانعام ، ٧٤ ـ ٨٣) .

وفى القرآن آيات تتكلم عن شعور الانسان عندما تحيط به الاخطار المهلكة ، وانه فى اوقات الشدة يلجأ الى موجد الكون الذى بيده قوى الطبيعة . وهذا الشعور فى حقيقته ناشيء من

معرفة ضمنية وعميقة فى نفس الانسان بان له خالقا هو خالق العالم ومديره. لكن هذا الشعور الذى تغمره عوامل التقليد او الانكار او الشك او المكابرة والعناد او الغرور ، يتجلى فى وقت الشدة . فهنا يتجلى ما فى الفطرة وما فى اعماق تفكير الانسان . وقد اقام بعض العلماء دليلا على وجود الله يستند الى هذا الشعور ، كما فعل المطهر بن طاهر المقدسى (ت حوالى ٣٤٠ هـ) فى كتابه : « البدء والتاريخ » ، فهو يقول :

« من الدليل على اثبات البارىء سبحانه وله النفوس وفزع القلوب اليه ، اذا حزبت الحوادث ، اضطرارا . اذ لا يوجد مضطر وقد عضته نائبة ولدغته ناكبة يفزع الى حجر او شجر او مدر او شيء من الخلائق الا اليه ، ويدعوه بما هو معروف عنده من اسم او صفة – هذا مشاهد عيانا – كما تفزع النفس عند المكاره المخوفة الى طلب المهرب والنجاة ، وكما يفزع الطفل الى ثدى امه ضرورة وخلقة . كذلك الله فى معرفة خلقه اياه ، الا ان اثر الدلالة فى الخلق عليه اعظم من اثر ميل الطبع الى ما يلائمه وازوراره عما يناثره .

ولا يمكن الملحد المنكر ، وان غلا وتعمق فى الالحاد ، الامتناع فى معرفة الله واجراء ذكره واسمه على لسانه ، شاء ام ابى ، فى حال عمده ونسيانه ، لان قلبه ولسانه على ذلك خلق ، كما ان طبعه على الميل الى المحبوب والازورار من المكروه جبل » .

على اننا نجد فى القرآن ، الى جانب هذا كله ، آيات كثيرة توجه الانسان الى الايمان بالاله الحق من طريق الترهيب والترغيب ، اى من طريق التأثير النفسي ، مع الاستعانة بما يهز الخيال وبالامثال التى تعبر عن حقائق وبروح الموعظة الحسنة ، من امثلة ذلك هذه الآيات :

« يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد » الى قوله تعالى « حنفاء لله غير مشركين به ، ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح فى مكان سحيق (س ٢٢ – الحج ، ١ – ٢ ، ٣١) .

« والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب ﴿ او كظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » (س ٢٤ – النور ، ٣٩ – ٤٠) .

« له دعوة الحق ، والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء الا كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغة ، وما دعاء الكافرين الا فى ضلال » (س ١٣ الرعد ، ١٤) .

« مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ، ذلك هو الضلال البعيد » (س ١٤ – ابراهيم ، ١٨) .

« وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى ، قال : يا قوم اتبعوا المرسلين ﴿ اتبعوا من لا يسالكم اجرا وهم مهتدون ﴿ ومالى لا اعبد الذى فطرنى واليه ترجعون ﴿ أاتخذ من دونه آلهة ان يردن الرحمن بضر لا تغن عنى شفاعتهم شيئا ولا ينقذون ﴿ انى اذا لفى ضلال مبين ﴿ انى آمنت بربكم فاسمعون ﴿ قيل ادخل الجنة ، قال : يا ليت قومى يعلمون ﴿ بما غفر لى ربى وجعلنى من المكرمين » (س ٣٦ يس ، ٢٠ – ٢٧) .

« وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه : اتقتلون رجلا ان يقول : ربى الله ، وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وان يك كاذبا فعليه كذبه ، وان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم ان الله

لا يهدى من هو مسرف كذاب ❋ يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين فى الارض ، فمن ينصرنا من باس الله ان جاءنا » (س ٤٠ غافر ، ٢٨ ـ ٢٩) .

ونلاحظ ان هذه الآيات الاخيرة تجمع بين روح الموعظة وبين التفكير المنطقى على صورة طبيعية بسيطة ، وتنحو نحو الاقناع والتوجيه للسامع او القارىء من طريق دعوته الى الموازنة .

واذن ففى القرآن انواع من الادلة على وجود الله ، منها ما هو ذو طابع علمى فلسفى ، ومنها ما له طابع نظرى منطقى ، ومنها ادلة اقناعية متنوعة تكفى لاقناع الانسان على اساس سيكولوجى . وكلها جميعا لا تقطع الصلة بين الفكر والواقع .

والقرآن يفترض ان فكرة الالوهية موجودة فى اذهان من يخاطبهم،وهو يريد ان يقيم الدليل على وجود الله وعلى وحدانيته وتنزهه عن صفاتالكائنات الحادثة المتغيرة التي نشاهدها ،ومن كل المفهومات والتصورات الانسانية .

« ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير » (س ٤٢ ـ الشورى ، ١١) .

« لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » (س ٦ ـ الانعام ، ١٠٣) .

على ان القرآن اذ يبين الطريق لمعرفة الله بالاستدلال على وجوده من النظر فى العالم ويصفه بكل صفات الكمال اللائقة بجلاله الحق ، يشير الى ان كنه ذات الله تعالى لا يدرك . وهو لذلك لا يتكلم عن « ماهية » الله اى عن حقيقة ذاته ولا عن « هويته » ، اى من هو ، حتى مع وجود المناسبة الداعية الى ذلك ، وانما يتكلم عن افعاله وانه الخالق المدبر ، وتدل على ذلك الآيات المتضمنة للمناقشة بين موسى عليه السلام وبين فرعون ، فى موضعين من القرآن :

« قال فرعون : وما رب العالمين ❋ قال : رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين ❋ قال لمن حوله : الا تستمعون ❋ قال : ربكم ورب آبائكم الاولين ❋ قال : ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ❋ قال : رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون » (س ٢٦ ـ الشعراء ، ٢٣ ـ ٢٨) .

« قال : فمن ربكما يا موسى ❋ قال : ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ❋ قال : فما بال القرون الاولى ❋ قال : علمها عند ربى فى كتاب ، لا يضل ربى ولا ينسى ❋ الذى جعل لكم الارض مهدا وسلك لكم فيها سبلا وانزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى ❋ كلوا وارعوا انعامكم ، ان فى ذلك لآيات لاولى النهى » (س ٢٠ طه ، ٤٩ ـ ٥٤) .

على اساس هذه الآيات يستدل المفكرون المسلمون على ان ذات الله تعالى لا تدرك ، اعني ان العقل لا يحيط بكنه ذاته وان كان يقطع بانه موجود ، بالأدلة التي لا يمكن انكارها .

وايضا استنتج مفكرو الاسلام ان ذات الله لا يمكن ان تعرف التعريف المنطقى ، لانه فريد في وجوده ، فلا يدخل في المفهومات العادية ، ولان التعريف المنطقى يتالف من الجنس القريب والفصل ، وهو تعالى لا يدخل في جنس ولا نوع .

وعلى اساس الآيات المتقدمة ايضا قام البحث بين مفكرى الاسلام : هل لله « ماهية » بالمعنى الذى يطلق على الاشياء الحادثة التى يميز البعض فيها بين « ماهية » او حقيقة يدركهاالعقل كالانسانية وبين وجود متعين بمميزات ومشخصات فردية مثل أفراد الانسان وهو ما يسمى « الهوية » ؟ وذهب الجميع الى ان الله تعالى لايمكن ان تكون له ماهية ينضاف اليها الوجود كما فى الممكنات المتكثرة ، وان له حقيقة مخصوصة لايعلمها الا هو .

ومن الطبيعى أن العقل الحادث المحدود لا يحيط بكنه المطلق الذى لا نهاية له .

ولذلك فان القرآن عندما يتكلم عن الله فانه يذكر صفاته ويشير الى افعاله ، وآيات القرآن في ذلك غنية عن الاشارة (انظر مثلا س٢ ـ البقرة ٢٥٥ «آية الكرسي» س ٥٩ ـ الحشر الآيات الاخيرة ، س ١٠ ـ يونس ٣، س ٧ ـ الاعراف ٥٤ ، س ١٣ ـ الرعد ٢ ، س ٣٠ ـ الروم ٤٠ ، ٤٨ ، ٥٤) وقد يتكلم القرآن عن صفات الله على صورة التشبيه والرمز (س ٢٤ ـ النور ٣٥) .

مهما يكن من شيء فان القرآن يعتبر ان ما فيه من ارشاد الى المعرفة بوجود الله وبكماله ومن تنبيه الى هذا الكون وعجائبه كاف في بعث الايمان بالله والخشية له :

« لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله ، وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (س ٥٩ ـ الحشر ، ٢١)

على انه اذا كان القرآن من جهة يرشد المتفكر الى الطريق المؤدي الى الايمان بوجود الله ايمانا استدلاليا يقوم على النظر العلمي والفلسفي في هذا العالم ، فانه من جهة اخرى يشير الى ان اساس الايمان بالله ، اعني المعرفة بانه موجود وانه خالق الاشياء ، موجود في الفطرة الانسانية. ففي القرآن هذه الآية :

« فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون » (س ٣٠ ـ الروم ، ٣٠)

وفي الحديث الصحيح ما يدل على ان كل مولود يولد على فطرة الايمان بالله الحق ، ثم يتدين بدين والديه .

وفي القرآن ايضا ما يدل على ان الايمان بالله الى جانب انه معرفة اصلية فهو عهد وميثاق اخذه الله على الارواح الادمية كلها في عالمها ، قبل ان تظهر متلبسة بالابدان في هذه الدنيا .

« واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم : الست بربكم ؟ قالوا : بلى ، شهدنا ، ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين * او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون * وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون » (س ٧ ـ الاعراف ١٧٢ ـ ١٧٤)

ومعرفة الروح بوجود الله وبانه هو الخالق لها ، تلك المعرفة الاصلية في عالم الارواح ، ليست معرفة استدلالية ، بل هي معرفة ضرورية او تجربة روحية ، فيها تدرك الروح وجود ذاتها وتدرك ان الله هو مصدر وجودها .

وعلى اساس القرآن قام البحث حول المعرفة بالله ، وهل هي في هذه الدنيا استدلالية او هي ضرورية بديهية مغروزة في الفطرة .

وقد ذهب البعض الى ان كل عقل فيه المعرفة بالله ، ولكنها مغمورة او لا يستطيع الانسان ان يعبر عنها ، او هي مغمورة بتاثير عوامل كثيرة.

وذهب البعض الى ان المعرفة بالله استدلاليه ، وانها نتيجة للنظر العقلي في العالم . والاولون هم في الغالب من الصوفية الذين يعرفون بطبيعة الحال طريق النظر العقلي ويسلكونها ، والى جانب ذلك يسلكون طريق التصفية الروحية ليدركوا المعرفة بالله في أرواحهم ادراكا ذوقيا ويدركوا تدبير الله في كل شيء .

والاخرون هم اصحاب النظر والاستدلال ، وهم جماعة المتكلمين والفلاسفة بوجه عام ، وكل المؤمنين المشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية .

على انه لا تناقض بين الطريقين ، لان النظر والاستدلال لا يعارضان طريق التصفية ، وهما يؤيدان من طريق البرهان ما تثمره التصفية من معرفة ذوقية ، وان كانت هذه المعرفة أشبه بحياة حقيقة بالله وفي الله .

والصوفية يرون ان المعرفة بالله الموجودة في النفس من عهد : « ألست بربكم » كالخط المكتوب على لوح وقع عليه غبار ، لم أزيل ، فعندذلك يظهر الخط (١) . ويرد ذكر هذا العهد مع الله في اشعارهم ، مثل شعر ابن الفارض وشعر سعدى الشيرازى وغيرهما .

والصوفية المحققون في حضور دائم بين يدى الله ، حتى قال بعضهم : ما رايت شيئا الا ورايت الله فيه ، وقال الاخر : ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله (٢)

• • •

ادلة مفكرى الاسلام على وجود الله كثيرة وهى متنوعة بحسب مدارسهم الكبرى ، من متكلمين وفلاسفة .

فاما المتكلمون من معتزلة واشاعرة فانهم جميعا يعتبرون ان اول واجب على الانسان هو ان ينظر بعقله ليعرف الدليل على وجود الله ويعتبرون ان حجة العقل هى الأساس للدين كله لان المعرفة بالدين المنزل وانه حق وان الانبياء الذين جاءوا به صادقون ، كل ذلك يقوم على العقل وهم يرون ايضا ان الفاعل لا يمكن ان يعرف الا بما يصدر عنه من افعال دالة عليه . وعلى هذا الاساس يؤكدون مبدأ العلية اى ان الحادث لابد له من علة ، وانه يدل على علته بحسب ضرورة العقل .

وبناء على هذا كله فان دليل المتكلمين الرئيسي لاثبات وجود الله هو « دليل الحدوث » ، اى انه يستند الى النظر في هذا العالم واثبات حدوث ما فيه من أجسام ، ثم اثبات وجود محدث له ، يقتضي ضرورة عقلية لا شك فيها .

واذا نحن نظرنا في كتب متكلمى المعتزلة ، في مرحلة نضج علم الكلام عندهم (٢) وجدنا ان الدليل الذى يفصلونه يسير على الترتيب الآتي :

١ ـ هم يثبتون ان في الاجسام « معاني » ، اى اشياء ندركها، هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهم يسمون هذه الامور الاربعة : « الاكوان » ، يقصدون انها الاحوال الرئيسية التي يكون عليها وجود الاجسام .

٢ ـ ويثبتون ان تلك المعانى حادثة .

٣ ـ وان الاجسام لا تنفك من هذه الاكوان ولا تسبقها .

٤ ـ يبينون انه بما ان الاجسام لا تخلو من الاكوان ولا تسبقها فلا بد أن تكون حادثة مثلها .

---

(١) « فوائح الجمال وفواتح الجلال » لنجم الدين الكبرى ، ط القاهرة ص ١١ (تحقيق فريتز ماير)

(٢) هم يرون ان الله تعرف لعامة الناس بصنعه ، والى خاصتهم بكلامه ، والى الانبياء بنفسه (راجع التعرف لمذهب اهل التصوف للكلاباذى ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٦٢ ـ ٦٦)

(٢) راجع مثلا كتاب « شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، القاهرة ١٩٦٥ (مكتبة وهبة)

وفي بيان كل مقدمة من هذه المقدمات التي يسمونها : الدعاوى الاربع ، يردون على الاعتراضات التي توجه اليها ، مستندين في ذلك الى العقل . ويخصون بالرد مذاهب الفلاسفة المخالفة للحق .

واذا نظرنا في كتب الاشاعرة وجدنا الترتيب التالي :

بعد أن يعرفوا مفهوم « العالم » وانه كل ما سوى الله تعالى وصفاته وانه مؤلف من جواهر واعراض ، اى من ذوات وصفات لها ، وان الجسم يتالف من جواهر يقولون :

١ ـ توجد اعراض

٢ ـ الاعراض حادثة

٣ ـ الجواهر يستحيل ان تكون بلا اعراض

٤ ـ يستحيل ان تكون هناك حوادث لا اول لها ، بمعنى انه يستحيل ان يكون قبل كل عرض عرض في الماضي الى ما لا نهاية .

٥ ـ الجواهر لا تسبق الحوادث التي تعرض فيها

٦ ـ اذن الجواهر حادثة ، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

وبعد ان يثبت المتكلمون وجود المحدث يقيمون الدليل على انه لا يمكن ان يكون جسما ، وانه لا بد ان يكون واحدا ، بدليل ثبات نظام العالم وتناسق اجزائه .

وهم يثبتون لله الصفات ، لا بحسب ما يتخيلون ، بل على اساس النظر والاستدلال من وجود العالم وأحواله :

مجرد وجود العالم يدل على القدرة ، وهم يبدءون باثبات هذه الصفة لان العالم نتيجة لها . ووجود العالم على نحو معين ، ووجود الاشياء ، كل بحسب احواله الخاصة به ، يدل على ان الاله مريد وانه فعال لما يريد .

ووجود الاحكام والاتساق في نظام الاشياء يدل على ان الله عالم حكيم .
والارادة والعلم والحكمة تدل على ان الاله حي . . وهكذا الاستدلال على بقية الصفات .
والمتكلمون في اثباتهم لوجود الله يؤكدون التنزيه الكامل لذاته عن مشابهة الكائنات الحادثة ، ويردون على المذاهب المادية وعلى القائلين بالطبيعة وفعلها ردودا تستند الى النقد لمفهوم الطبيعة وكل استدلالهم يقوم على العقل والواقع الذى يشاهده الانسان في الكون او في نفسه .

ولا تجد عندهم تصورات خيالية كما عند فلاسفة اليونان ولا مشكلات مصطنعة من قبيل القول بان كون العالم محدودا يثير مشكلة عدم دلالته على القدرة المطلقة والعلم والحكمة التى لا نهاية لها . وهم بحكم قولهم بحدوث العالم يقولون بانه محدود متناه ، ولكنهم يقولون ان ما يمكن ان يصدر عن الله لا نهاية له ولا حدود ، ولكنه يظل دائما شيئا حادثا متناهيا ، وان كانت قدرة الله صالحة لايجاد ما لا نهاية له .

وهذا ناشيء عن تمييزهم الواضح بين الفاعل الحق اى الخالق القادر المبدع ، وبين الاشياء المخلوقة المحدودة .

---

(٢) راجع كتاب « الارشاد » لامام الحرمين الجويني ، القاهرة : تحقيق المرحوم الاستاذ محمد يوسف موسى .

على أن بعض المتكلمين انفرد بادلة على وجود الله اختص بها

فيذكر لابراهيم بن سيار النظام ، المتكلم المعتزلى الذى نبغ في النصف الاول من القرن الثالث للهجرة دليل على وجود الله يمكن تلخيصه فيما يلي :

الاشياء في هذا العالم مختلفة متضادة في طبيعتها ، لكنها مجتمعة ومقهورة على خلاف طبيعتها . ولما كان الضدان لا يجتمعان من ذات انفسهما فان اجتماعهما يدل على فعل لهما على خلاف طبيعتهما ، والخاضع لقهر غيره ضعيف حادث محتاج الى محدث .

وللاشعرى دليل على وجود الله تقدم ذكره (ص ١٦٢ — ١٦٣) وهو يستند الى تغير احوال الاشياء تغيرا خارجا عن قدرتها وارادتها مما يدل على صانع لها يدبر امرها .

وعند المطهر بن طاهر المقدسي (١) الذى نبغ في النصف الاول من القرن الرابع للهجرة اجمال لكثير من الادلة على وجود الله ، واهمها :

١ — الدليل الذى يمكن ان نسميه « دليل الاضطرار » أو « دليل الافتقار » ، وقد تقدم ذكره (ص ١٦٣ — ١٦٤) وهو يتلخص في التجاء الانسان في أوقات الشدة الى موجد نظام الكون ، ايمانا بذلك في قرارة نفسه .

٢ — الدليل المستند الى اجماع الامم على وجود صانع مدبر ، على نحو ما لاحظنا عند الرواقيين (٢) .

٣ — الدليل الغائى ، مع مزجه بالدليل الكونى ، وصورته هكذا :

« ومن الدليل على اثبات البارىء سبحانه هذا العالم بما فيه من عجيب النظم وبديع التركيب ومحكم الصنع ولطيف التدبير والاتساق والاتقان ، فلا يخلو من ثلاثة اوجه :

اما انه لم يزل كما هو ،

واما انه لم يكن ، فكان بنفسه ،

واما انه كوّنه مكوّن ، هو غيره ،

فلما استحال أن يكون قديما لم يزل ، لمقارنة الحوادث اياه وان (ما) لم يخل من الحوادث فحادث مثلها ،

واستحال ان يكوّن الشيء نفسه ، لاستحالة الكائن ان يبقي نفسه — فكيف يجوز توهم المعدوم أن يتركب فيصير عالما ،

لم يبق غير الوجه الثالث وهو انه كوّنه مكوّن هو غيره ، غير معدوم ولا محدث ، وهو البارىء جل جلاله .... »

٤ — الدليل المستند الى تفاوت المخلوقات في درجاتها . فلو كانت الاشياء راجعة الى ما يسمى الطبيعة لاستوت احوالها وتكافات اسبابها ولم تتفاوت ،

فلما وجدناها على خلاف ذلك فلا بد لها من مدبّر ، وهو الله .

٥ — الدليل الغائى المستند الى الاتقان والدقة والنظام في كل شيء ، مما يدل على تدبير قادر حكيم ،

---

(١) في كتابه البدء والتاريخ ج ١ ، بيروت (مكتبة خياط) ، ص ٥٦ فما بعدها .
(٢) ص ١٤١ مما تقدم .

ويرد المقدسي على القائلين بان هذا العالم في نظامه وتركيبه يرجع الى فعل الطبيعة ، على النحو الآتي :

« فان زعم أن تركيب هذا العالم على هذا النظم والتركيب من فعل الطبائع ، فالطبائع اذن احياء قادرة حكيمة عالمة ، ولم يبق بيننا من الخلاف الا تحويل الاسم وتغيير الصفة .

وان انكر حياة الطبيعة وحكمتها وقدرتها . فكيف يجوز وجود فعل محكم متقن من غير حكيم حي قادر .... !

ولا محيص للملحد من حجج الله وآياته ، فكيف وهو حجة بنفسه ولغيره .

وهناك اشارات عند المقدسي الى ادلة اخرى اقناعية مثل :

مجرد اثارة السؤال : هل الاله موجود ؟ يدل على وجوده .

وكذلك شك الشاكين في وجوده له نفس الدلالة

وايضا وجود الخير والشر والثواب والعقاب يقضي بضرورة وجود الاله ....

• • •

والمتكلمون يهتمون باثبات مبدأ العلة على اساس مستمد من الواقع والتجربة ومن طبيعة العقل . وهم أيضا يهتمون باقامة الدليل على انفراد الله تعالى بالازلية ويثبتون ان القول بقدم المادة مستحيل ، لانها تتغير ، ويعتريها الانفعال والاعتماد ، سواء كانت ميتة او حية . وهذا يناقض مفهوم الازلية والقدم .

وجميع المشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية والانسانية من علماء الاسلام لا يغفلون في كتبهم عن الاشارة المستمرة لوجود الله وتدبيره للعالم وآيات صنعه الظاهرة في نظام العالم ونظام العقل واحوال النفس ، بحيث يمكن القول ان طائفة كبيرة جدا من مفكري الاسلام تقيم الادلة على وجود الله على اساس علمي مستمد من صميم الواقع .

وقد اكتسبت العلوم الطبيعية عند الاسلاميين بواعث كثيرة من تنبيه القرآن للكون وآياته ، وهنا تصدق كلمات كنت في قوله ان الدليل الفيزيقي الديني يمد البحث الطبيعي ببواعث وغايات . وكما ان العلم المتزايد بالصنع يؤدي الى تزايد العلم بالصانع فان العلم بوجود صانع لا نهاية لقدرته وعلمه وحكمته يمد الباحث في الكون بروح تساعده على اكتشاف متزايد لاسرار الكون .

• • •

وللفلاسفة الاسلام ادلتهم على وجود الله . ولا بد من التمييز بينهم ، نظرا لتنوع طرقهم في اقامة هذه الادلة .

فالكندي ، مؤسس الفلسفة الاسلامية ، يمثل اتجاها مستقلا . ولو نظرنا في كتبه لوجدنا ادلة على وجود الله تقوم على مقدمات واضحة : اما من البديهيات الرياضية والمنطقية ، واما من النظر في الواقع الكوني . واهم ادلته على وجود الله :

١ ـ الدليل الذي نستطيع ان نسميه : « دليل التناهي » ، لانه يقوم على اثبات تناهي هذا العالم من حيث امتداده المكاني ، ومن حيث مدة زمانه ، ومن حيث حركته .

والكندي يربط بين الجسم والزمان والحركة ، كما فعل ارسطو ، لكن على حين قال ارسطو بازلية هذه الاشياء بلا دليل كاف ، فان الكندي أقام الدليل على تناهيها ، وبذلك اثبت بدايتها وحدوثها ، اى حدوث العالم وضرورة محدث له . ودليله يستند الى فكرة مقبولة منذ ايام ارسطو وهي : ان كل ما يحدث ويخرج الى حيز الوجود متتابعا على هيئة وحدات او اجزاء ، لا بد ان يكون متناهيا من اوله ومن آخره ، والا ادى خلاف ذلك الى التناقض .

فنحن لو فرضنا ان امتداد هذا العالم في المكان او مدة وجوده في الزمان او حركته وحركة

ما فيه ، شيء لا نهاية له ، ثم نظرنا من نقطة ما ، فان الامتداد المكاني او الزماني يكون بلا نهاية بحسب الفرض . فلو اننا نظرنا من نقطة اخرى تكون مع النقطة الاولى على خط مستقيم وبعد عنها ، لكان عندنا ايضا ، بحسب الفرض شيء لا نهاية له . لكن ذلك يؤدى الى تفاوت اللامتناهي او الى ان يكون الجزء مثل الكل . والتفاوت يدل على التناهي ، والقول بان الجزء مثل الكل تناقض .

ومن جهة اخرى فان انتهاء الحوادث الى حادث يصل الينا ، شيئا كان او زمانا ، يقتضي ان يكون ما سبقه من حوادث واشياء جاء هو في الترتيب بعدها ، شيئا متناهيا .

واذا ثبت تناهي الزمان والحركة من جهة البداية في الماضي ثبت حدوث العالم ووجود محدث له (١) .

٢ ــ الدليل الذي يستند الى ما نشاهده في الاشياء من انها تعتريها وتتوالى عليها احوال التغير من وحدة وكثرة وتركيب وانحلال ، فتتابع هذه الاحوال يدل على انها ليست للاشياء بحكم طبيعتها . فلا بد ان تكون راجعة لعلة خارجة عنها .

٣ ــ الدليل المنطقي التحليلي وهو يتلخص في ان الشيء الحادث لا يمكن ان يكون علة لحدوث ذاته لما في ذلك من تناقض ، لانه لكي يحدث ذاته لا بد ان يكون موجودا ، وبما انه لم يكن موجودا ، فانه يستحيل ان يحدث ذاته .

٤ ــ ويعتمد الكندي الدليل الغائي على صورة واضحة تجمع بين الاعتماد على الحس وعلى العقل ، يقول الكندي :

« ان في الظاهرات للحواس ، اظهر الله لك الخفيات ، لاوضح الدلالة على تدبير مدبر اول ، اعني مدبرا لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، واولا لكل اول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية(٢) موصولة بأضواء عقله ، وكان المرئي عنده ما في كل امر شجر بينه وبين نفسه ، العقل ...... فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الامر الاصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لاعظم دلالة على اتقن تدبير ــ ومع كل تدبير مدبر ــ وعلى احكم حكمة ــ ومع كل حكمة حكيم ــ لان هذه جميعا من المضاف ... »(٣)

والكندي يتكلم في رسائله عن الاحكام والنظام في هذا العالم ويرى ان ما فيه من الدقة والاتقان يفوق ما نجده في الصنائع الدقيقة ، لكن لا يدرك جمال الكون في جملته الا اصحاب « العيون العقلية الصافية » ، واهل المرتبة العالية في العلم بهيئة العالم وبنظام الطبيعة . (٤)

والكندي يثبت الوحدانية لله ، كما يثبت تنزيهه عن جميع المفهومات التي تصدق على الاشياء التي نعرفها ويسميه : « الواحد الحق » او « الآنية الحق » . وليس معنى ذلك انه يتصور ان الاله مجرد كائن غير مادي مفارق لعالم الحس كما هو الحال عند فلاسفة اليونان بوجه عام ، بل الاله عنده ذات حقيقية ، وهو ، الى جانب تنزيهه عن التصورات الانسانية ، يصفه بكل الصفات التي لابد منها للخلق والتدبير : من القدرة والعلم والحكمة والرحمة وكمال العناية بالمخلوقات والتدبير لكل شيء بما يصلح امره .

(١) راجع تفصيل هذا الدليل وغيره من ادلة الكندي في نشرتنا لرسائله الفلسفية ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٥٠ ص ٧٠ فما بعدها .

(٢) اي الحس عنده ، اي انه يحس ويفكر فيما يدركه بحواسه .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ، جـ ١ ص ٢١٤ ــ ٢١٥

(٤) المصدر نفسه ص ٢٢٧

عند الفارابي نجد أساسا جديدا وطريقة جديدة لاثبات وجود الله . كان الفارابي فيلسوفا ميتافيزيقيا مثالي النزعة . وهو وان كان يسلم بدلالة هذا الصنع البديع المتجلي في نظام الكون على وجود صانع حكيم ، فانه لا يفضل سلوك هذا الطريق، ويؤثر طريق التأمل لمفهوم الوجود وتحليل هذا المفهوم . يقول الفارابي :

« لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة (١) . ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض (٢) ، وتعلم انه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات. فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد (٣)؛ وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل ، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك (٤) وتعرف بالصعود أن هذا هذا(٥) — «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم انه الحق (٦) ، أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد (٧) » .

« فص : اذا عرفت أولا الحق ، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق ، وان عرفت الباطل أولا ، عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه ، فانظر الى الحق ، فانك لا تحب الآفلين ، بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه(٨) »

وتفصيل الطريق التي يؤثرها الفارابي تتجلى في قوله : الموجودات على ضربين :

احدها اذا اعتبرنا ذاته لم يجب وجوده ، وهو يسمى ممكن الوجود .

والثاني اذا اعتبرنا ذاته وجب وجوده ، وهو يسمى واجب الوجود .

فاذا فرضنا ان ممكن الوجود غير موجود لم يلزم عن ذلك محال ، فاذا وجد فلا غنى لوجوده عن علة . ولا يجوز ان تمر العلل بلا نهاية ، بل لا بد ان تنتهي الى شيء واجب الوجود هو الموجود الاول .

هذا الدليل يمكن ان نسميه « دليل الامكان » .

وعند الفارابي دليل آخر يقوم على التمييز بين حقيقة الاشياء او ماهيتها (مثل الانسانية بالنسبة لافراد الانسان) وبين وجودها المتشخص المشار اليه او هويتها (مثل افراد الانسان). فيما ان للممكنات « ماهية » « وهوية » ، وليست الاولى داخلة في الثانية ولا الثانية في الاولى، ولا احداهما تقتضي الأخرى، فانهما اذا اجتمعتا فلا بد لهما من مبدأ مغاير لهما ماهيته عين هويته .

ومع أن الفارابي يعترف بأن مفهومات « الوجود » و « الوجوب » و « الامكان » ، مفهومات عقلية أولية ، فانه يمكن اثارة الاشكالات حولها ، كما يمكن اثارة الاشكال حول عدم كفاية « دليل الامكان » في اثبات وجود الاله الحق . ولو قال قائل ان هذا العالم واجب الوجود ، ووجوده من

---

(١) وتستدل بها على وجود الصانع

(٢) فترى انه اما ان يكون وجودا بالذات يعني وجودا واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا وجوده من غيره .

(٣) من المعلول الى العلة .

(٤) اي تستطيع ان تفرق بين الواجب والممكن .

(٥) اي ربما لم تتخلص من التصورات المتعلقة بالاشياء فلم تنزه ذات الواجب عن ذوات الممكنات .

(٦) هذا هو الطريق الاول الذي يسلكه الحكماء الطبيعيون الذين يستدلون بالخلق على الخالق .

(٧) هذا هو طريق الحكماء الالهيين الذين يستدلون بالخالق على الخلق ، اي يعرفونه اولا ثم ينظرون الى المخلوقات .

(٨) فصوص الحكم للفارابي .

ذاته ، فانه لا يمكن ابطال دعواه الا باثبات حدوث العالم وانه معلول بالمعنى الحقيقي . وهـذا الاعتراض قد وجهه المتكلمون المتفلسفون ، مثل فخر الدين الرازى (١) ، على دليل الفلاسفة .

ولا يخرج دليل ابن سينا على وجود الله ،كما نجد هذا الدليل فى كتاب « الاشارات » ، عما يقوله الفارابى ، وان كان كلام ابن سينا أكثر تفصيلا واحسن اسلوبا من كلام الفارابى .

والمهم أن الفلاسفة الميتافيزيقيين يبنون دليلهم على الاستنباط من مفهوم الوجود وانهم يستنبطون صفات واجب الوجود استنباطا نظريا وينزهونه عن صفات الكائنات الحادثه .

ودليلهم على اثبات الواجب يتضمن اثبات ان الجملة المؤلفة من ممكنات لا بد ان تكون معلولة لعلة خارجة عنها ، وبذلك لا يتوجه على دليلهم الاعتراض الذى اثاره كنت فيما تقدم ، حيث اثار اشكال دعوى أن تكون الجملة المؤلفة من ممكنات شيئا واجبا بذاته ، على خلاف حكم الممكن الجزئي .

ويمكن تلخيص الكلام فى طريقة الفلاسفة والمتكلمين على النحو الآتي :

« طريق اثبات الواجب عند الحكماء : انهلا شكفى وجود موجود : فان كانواجبا فهو المرام، وان كان ممكنا، فلا بد له من علة بها ترجح وجوده فننقل الكلام اليـه . فامـا أن يلزم الـدور أو التسلسل ، وهو محال ، او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب .

وعند المتكلمين : انه قد ثبت حدوث العـالم ، او : لا شك فى وجود حادث ، وكل حادث فبالضرورة له محدث : فاما ان يدور او يتسلسل،وهو محال ، واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا ، وهو المراد بالواجب .

وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالـة الـدور او التسلسل » .

• • •

ان موضوع هذه الدراسة هو الايمان باللهفى عصر العلم . والمقصود ، بطبيعة الحال ، هـو العلم بمعناه الحديث .

لكن المعرفة العلمية بوجه عام بدأت منذ زمان بعيد ، خصوصا على يد اليونان ، وارتقت ارتقاء كبيرا على يد العرب ، وعاش مفكرو العصور الوسطى الاوروبية على التراث اليوناني كما عرضه العرب واصلحوه ، سواء فى الناحية النظرية او العملية التطبيقية .

ثم ظهرت الحركة العلمية الحديثة فى اوروبا مع عصر النهضة ، وازدهرت على يد فلاسـفة علماء ، الى أن تميز العلم بمنهجه وبتحديد موضوع اهتمامه ،خصوصا فىالقرن التاسع عشر والقرن العشرين .

وكل الادلة التى تقدم ذكرها لاثبات وجـود الله هى فى عصر العلم بمعناه الواسع ، وان كان بعضها له صبغة نظرية مجردة ، وبعضها الآخر يتكلم عن الطبيعة والاستدلال منها كلاما لا يستند الى علم كاف بالطبيعة .

وتتميز المرحلة الحاضرة للمعرفة العلميةبمميزات كثيرة جدا من الناحية الحسية التجريبية ومن الناحية النظرية على السواء .

---

(١) فى مؤلفاته مثل : « المطالب العالية » و « نهاية العقول » ، وهما لا يزالان مخطوطين .

(٢) شرح المقصد الخامس والسادس من كتاب المقاصد للتفتازانى ، مخطوط باريس رقم ١٢٦٥ ورقة ٣ ب

وكثير من المفهومات والتصورات والاحكام العلمية المأثورة عن القدماء ، بل التى كانت مقبولة عند العلماء فى العصور الحديثة ، تغيرت تماما وحلت محلها مفهومات واحكام اخرى .

والمعرفة بالكون ازدادت زيادة كبيرة ، سواء فيما يتعلق بالاشياء التى لا نهاية لها فى الكبر او التى لا نهاية لصغرها . ومع ذلك فان العالم الكبير يشعر بضآلة ما وصل اليه من معرفة ، بل هو اليوم اقوى شعورا بذلك منه فى اى وقت مضى . وانتهى عصر الغرور بالمعرفة العلمية السطحية وبالنظريات والآراء العلمية التى سيطرت على العقول فترة طويلة وكانت نتيجة للتسرع ولمعرفة سطحية ولامزجة غير متزنة ، مثل التصورات المادية فى تعليل ظهور الأشياء والتصورات الميكانيكية فى تفسير ظاهرات الحياة وتطورها والفكر ونشاطه، وانتهى ذلك الغرور بفضل ازدياد المعرفة العلمية اتساعا وعمقا على نحو يبشر باستمرار لا ينقطع ويفتح مجالات للمعرفة وتطبيقاتها لا تقف عند حد . والآن يقف العلماء امام هذا العالم فى نوع من النشوة العقلية بسبب ماتوصلوا اليه من معرفة بالعالم جديرة بان تؤتي صاحبها لذة لا مثيل لها، وفى نوع من الاتزان والتريث فى الحكم على الاشياء وخصوصا فى نوع من الثقة المستنيرة بالانسان وبنظام عالمه وبمركزه فى عالمه ، وان كانت هذه الثقة لا تزال تحتاج الى سند لروح الانسان اكثر مما تمنحه اياه استنتاجاته السليمة من ملاحظاته للطبيعة وشعوره بمركزه فيها .

وقد بعثت المعرفة العلمية فى عقول المشتغلين بالعلم حدوسا وافكارا كثيرة تتجاوز معطيات التجربة بكثير ، وبعثت فى قلوبهم انواعا من الاحاسيس والاحوال النفسية تحركت منذ ازمنة بعيدة فى قلوب المتأملين لنظام العالم واحكامه ودقة صنعه وجماله، فوقفوا منه موقف التقديس العاطفي الشعرى ، لكنها فى نفوس العلماء المحدثين ، بفضل ما تكشف امام عقولهم من آفاق المعرفة العلمية، تأخذ صبغة اخرى تجمع الى العاطفة تفكيرا عقليا منطقيا .

ويخطىء من يتصور ان العالم بالمعنى الحديث مجرد انسان يستعمل ملكات الملاحظة والتفكير فى دراسة موضوعية للاشياء ، دون ان يكون له موقف فكرى منها ، ودون ان يتطلع عقله الى معرفة اعمق بكثير من الاسرار التى لا تزال الملاحظة تميط عنها اللثام .

ان العالم الحديث انسان يعيش فى حضارة وثقافة ، وهو فى تعامل معها ، لأنه وليدها ، وهو فى كثير من الاحيان يعود الى الافكار الدينية او الفلسفية ويراجعها فى الجو الذى يعيش فيه ، ويكوّن له رايا فى قيمتها الحقيقية ، ويدرك علاقتها واهميتها لحياته .

ولا يكون الانسان بعيدا عن الصواب اذا قرر ان الكثيرين جدا من العلماء يعودون الى وجهات النظر الدينية بعد فترة ابتعاد عنها ، وان العلم يدعو الى الايمان بالخالق القادر الحكيم . ويبين السند والاساس للرسالة الخاصة للانسان .

على انه لما كانت الاديان المنزلة لم تفهم الفهم الكامل بسبب اشتمالها على اعضل موضوعات المعرفة ، وهى : حقيقة هذا الكون ، وحقيقة الانسان ، ومصدر وجودهما ، وبسبب قصور المعرفة الانسانية عن حل هذه المعضلات حلا صحيحا ، فان بعض العلماء يصبحون بينهم وبين انفسهم فلاسفة ولاهوتيين ، بل صوفية ، ويثيرون من الاسئلة الجوهرية فيما يتعلق بالعالم والاله والانسان ما يحتاج الى توضيح، لكن لما كان الاشتغال بذلك ليس من صميم بحثهم فان كثيرا من العلم الذى وصلوا اليه،ويفيد فى توضيح المشكلات،يظل خاصا بهم ، الا اذا استفاد منه اصحاب الميادين الاخرى فى اثبات ما يعنيهم . والعلماء فى العادة لا يتكلمون فى هذه الميادين خصوصا ميدان

الايمان الا عند الضرورة : اذا سئلوا عن ذلك(١) او انكر متفلسف او عالم (٢) وجود الله او زعم ان العلم يتنافى مع القول بوجود اله ، فعند ذلك يتكلمون في الموضوع من حيث هم علماء مؤمنون لا من حيث هم علماء عقائد متخصصون .

وقد كان لا بد قبل الكلام عن الايمان في عصر العلم من بيان نوع الادلة على وجود الله ، لكي تتبين اسسها ومقدار قوة السند الذي تستند اليه ، سواء من المعرفة بنظام العالم او بنظام الفكر ، ويتبين مدى ما بلغته المحاولة الانسانية في سيرها نحو المعرفة بالحقيقة الكبرى التي هي مصدر كل حق وكل حقيقة .

ولا يمكن ادراك اهمية العلم الحديث في اثبات وجود الله الا اذا عرفنا :

اولا : سبب الالحاد في العصر الحديث خاصة

ثانيا : نظرة العالم الحديث للعالم وكيفية دراسته للاشياء وتفسيره لها .

وقد كان هناك الحاد وملحدون دائما ، لم يخل منهم عصر ، ومعظم الحادهم نتيجة للهوى او الجهل او الى مزاج شخصي غير متزن انحرف بصاحبه عن الحكم السليم . وبعض الملحدين يتعمد لامر او آخر ، محاربة الايمان بوجود الله .

اما في العصور الحديثة فان الالحاد يرجع ــ بالاضافة الى ما تقدم ، الى مذاهب فلسفية زائفة في تفسير الكون يقبلها العاجزون عن الاستقلال في التفكير ، او الذين يبغون من وراء اتباعها تحقيق اغراض شخصية .

من هذه المذاهب المذهب المادي الذي صار يمثله في العصور الحديثة افراد كثيرون من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهم كثيرون خصوصا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر منذ أيام الطبيب الفرنسي لامتري La Mettrie (ت ١٧٥١) في كتابه الذي سماه : « الانسان الآلة » (L'Homme Machine) الى أيام عالم الاحياء الالماني ارنست هيكل Ernest Haeckel (ت ١٩١٩) الذي دافع عن نظرية التطور وزعم ان المادة هي الموجود الوحيد ، وان الحياة نشأت من المادة على نحو غير مقصود . وفيما بين هذين الرجلين ظهر كثيرون جالوا بتاكيدات يدل تطرفها على عدم صحتها ، من قبيل ذلك ما زعمه البارون فون هولباخ P.H.D. von Holbach (ت١٧٨٦) من أنه لا يوجد سوى المادة والحركة والعلية ، وما ادعاه ج . كابانيس G. Cabanis من ان الدماغ (المخ) يهضم الانطباعات التي تاتي من الحواس وانه يفرز الافكار على نحو ما ، وما ذهب اليه

---

(١) مثل الكتاب الذي نشره John Clover Monsma بعنوان :
The Evidence of God in an expanding Universe, G.P. Putman's Sons, 1958, New York
وذلك بعد ان سأل ثلاثين عالما من مختلف التخصصات في العلوم الكونية والطبيعية والرياضية عن رأيهم في وجود الله . وقد أجاب كل منهم مستندا الى ملاحظات ونتائج من ميدان تخصصه وكلهم يؤمنون بوجود الله ايمانا علميا. وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية الاستاذ : د. دمرداش سرحان ، ونشرته مؤسسة فرانكلين بالقاهرة بعنوان الله يتجلى في عصر العلم .

(٢) مثل الكتاب الذي الفه العالم Cressy Morrison بعنوان Man does not stand alone (الانسان لا يقف وحده ، اي : الاله موجود وهو خالق الكون والانسان) ردا على كتاب Julian Huxley بعنوان : Man stands alone ــ الانسان يقف وحده ــ لا بوجداله . وقد ترجم الاستاذ محمود صالح الفلكي الكتاب الاول بعنوان : العلم يدعو الى الايمان ، نشره في القاهرة منذ ١٩٥٢ ــ مؤسسة فرانكلين .

الفسيولوجي الهولندي . مولشوت Moleschott (ت ١٨٩٣) من انه بدون فوسفور لا يكون هناك تفكير ، وما قاله ل . بوخنر L. Buechner من ان المادة هي الأساس الأول لكل الموجودات ، وان في المادة كل قوى الطبيعة وكل القوى الروحية .... ونحو ذلك من تأكيدات مطلقة لا يقبلها العقل العلمي الحديث .

وكان من أسباب هذه الفلسفة المادية مالوحظ من ان الصور الكبرى للوجود الذى نعرفه، وهي : المادة والحياة والفكر ، توجد في عالمنا هذا متداخلة ومرتبطة . ولغير سبب ظاهر او دليل مقنع رد الماديون الحياة والفكر الى المادة ونشاطها، وساعد على ذلك دعوى مأثورة عن قدماء اليونان لم يتناولها الباحثون بالنقد ، وهي القول بأن المادة ازلية، فقبلها البعض وحاولوا تأييدها بتجارب كيماوية تدل على ان وزن المادة في مركب تخضعه للتحليل والتصعيد لا يتغير ، فذهبوا الى ان المادة لا تفنى ولا تستحدث . وتمسك البعض بمثل هذه التجربة التي لا يصح ان تتخذ دليلا على أكثر مما فيها ، الى ان جاء العلم الحديث فغير مفهوم المادة واثبت تبعا لذلك حدوثها وامكان فنائها .

وكان من أسباب الالحاد نظريات التطور التي كانت نتيجة لملاحظات جديرة بالتقدير ، لكنها لم تفسر نشأة الحياة ولا تطورها تفسيرا يقنع العقل المستقصي ولا هي نظرت للحياة ضمن محاولة لتفسير العالم . فالبعض انخدع بهذه النظرية وتشكك في وجود الله مع ان هذه النظرية، حتى على فرض صحتها ، لا يمكن ان تدل على انه لا يوجد اله ، وان كانت قد تتعارض مع الفهم الحرفي لبعض النصوص الدينية التي يمكن تأويلها لدواع عقلية قطعية ، وهذا غير متوافر في نظريات التطور .

ثم أن كثيرا من العقول انخدع بمذاهب فلسفية أخرى هي مزيج من دعاوى يكذبها الواقع مثل المذهب الارادى (Voluntarism) الذى مثله شوبنهور A. Schopenhauer (ت ١٨٦٠) او مزيج من الخيال الفلسفي والأسلوب الادبي كالمذهب الحيوى (Vitalism) الذى مثله برجسون H. Bergson (ت ١٩٤٠) ، وكلها مذاهب تكلم أصحابها عن الكون والحياة من غير ان يكونوا علماء متخصصين فيما تكلموا فيه .

وكان للنظريات المثالية المتطرفة دورها في إبعاد بعض العقول عن الطريق السليم للمعرفة بوجود الله ، وهو النظر في هذا العالم .

ان طريقة العلم الحديث في دراسة هذا العالم تعتمد على الحس والعقل ، دون شرود الخيال، واذا كان العلماء يستعينون بالخيال فهو ما يسمى « الخيال العلمي » الذى يخدم تفسير الظاهرات ويتقيد بالواقع .

فالحواس تنطبع بمؤثرات من أشياء في هذا العالم ، وتؤدى هذه الانطباعات الى العقل ، والعقل يتناولها بقوالبه ومقولاته فينظمها من جهة ويحاول التفسير من جهة أخرى . وهو في تفسيره يتقيد بالواقع ولا يخرج عنه الا بخطوة منطقية ، باحثا عن علة قريبة او علاقة ثابتة مطردة بين الظاهرات ، أو منتهيا الى حكم منطقي يبنيه على مبدأ العلية ، وعلى ما يقضي به العقل في حدود الاستنباط الذى يكاد يكون دائما استنباطا مباشرا .

والطريق الأول للمعرفة بوجود الله عند العلماء المحدثين هو المتفق مع الروح العلمية الحديثة .

هم يبدءون من دراسة الواقع دراسة دقيقة تشمل كل جوانبه .

فهم يدرسون طبيعة الأشياء ووظيفتها ، من ذرات المادة في عالم الطبيعة ، وكرات الدم في الانساني ، الى الارض وما عليها ، والشمس وما يدور حولها .

ويدرسون الانتظام والتوافق ، لا في داخل الشيء الجزئي وحسب ، بل في جملة النظام كله .

ويلاحظون الترابط والغائية والوحدة .

وهم في تفسيرهم للأشياء لا يقبلون المفهومات غير الواضحة ، مثل مفهوم الصدفة ، ولا التفسيرات غير الكافية ، مثل التفسير الميكانيكي للغائية الظاهرة في الطبيعة او التفسير التطوري او نحوها .

وادلتهم على آرائهم تستند من حيث المبدا الى الواقع وملاحظته ، ولا تستند الى الجدل الا عند تحليل المشكلة ، أو عند تلخيص نتيجة الاستدلال على صورة قياس منطقي بسيط واضح .

على أن هذا لا يمنع من ان بعضهم يحاول ان يتجاوز الحدود الضيقة للاهتمام العلمي الحديث الى شيء من روح التفلسف ، لكن باعتبار ان « كل انسان ، حتى اولئك الذين يشتغلون بالعلوم الطبيعية لديه ميل او نزعة نحو التفلسف » [1] .

ولما كانت الطريقة العلمية تقتضي العرض المحدد للاراء والتعبير عنها بابسط عبارة ممكنة ، فانه يتحتم علينا مراعاة ذلك في بيان راي العلم والعلماء اليوم في النقط الرئيسية المتصلة بالايمان بالله وباقامة الدليل على وجوده .

واول ما ينبغي ان نشير اليه هو التجربة الدينية عند العلماء ، ونحن قد ذكرنا انهم يعيشون في تراث ثقافي ـ روحي يحملونه في ارواحهم ، لانهم يتلقونه في التنشئة الروحية والفكرية . ومنهم من يؤكد هذا العامل ويضم اليه عامل الخبرة والاحاسيس الداخلية العميقة التي لا تصل الى اعماقها المجادلات الفكرية ، ويعتبرون أن تجاهل هذه المعرفة الكامنة في النفس ينافي روح العلم ، لان العلم بطبيعته لا يتجاهل اى واقع .

لكن معوّل العالم الحديث سواء في تقوية ايمان جاء من التراث الروحي وفي توضيحه او في الوصول الى ايمان لم يكن موجودا ، هو على نظر العلم .

والايمان بوجود الله يقوم على اسس كبرى اهمها :

١ ـ اثبات ان هذا العالم حادث في الزمان .

٢ ـ ان حدوثه لا يمكن ان يرجع الى الصدفة ولا الى المادة ولا الى شيء محدود ، بل الى خالق قادر حكيم مخالف للأشياء ولا نهاية لكماله وقدرته وعلمه وحكمته . وهذان المبدآن موجودان في كل ايمان وفي كل بيان لادلة الايمان .

وبعد هذا ياتي ذكر الادلة على وجود هذا الخالق من النظر في العالم ، ويكون الكلام في تصور الالوهية على اساس الاستدلال العلمي .

---

(١) راجع كتاب : الله يتجلى في عصر العلم ، نشر جون كلوفر مونسما ـ القاهرة (دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي)

ففيما يتعلق باقامة الدليل على حدوث هذا العالم في الزمان لا بد ، قبل ذكر ادلة العلم الحديث ، من اشارة الى طريقة القدماء .

لم يكن عند فلاسفة اليونان قول بالحدوث المطلق لاشياء هذا العالم ، كما تقدم القول ، وذلك لانهم كانوا يقولون بازلية المادة وتأثير علة العالم فيها او تأثرها من تلقاء نفسها بعلة العالم . ولم تظهر ادلة الحدوث المطلق لهذا العالم الا على يد مفكري الاديان المنزلة ، لاعتقادهم بالخالق المبدع بالمعنى الحقيقي الكامل . وقد رأينا ـ مثلا ـ دليل الكندي على حدوث العالم ، وهو يقوم على اثبات تناهي الزمان الماضي ودليل المتكلمين الاسلاميين ، وهو يقوم على اثبات ان الاجسام محل للحوادث ، وهي الاعراض ، فلا بد ان تكون حادثة كالاعراض نفسها .

اما العلم الحديث فهو يثبت حدوث العالم في الزمان على اسس واقعية :

فمثلا يمكن تقدير عمر العالم على اساس وجود عناصر مشعة . فلو كان العالم ازليا ـ اى مضى على وجوده زمان" لا نهاية له لكان الاشعاع قد انتهى منذ زمان لا نهاية له .

وايضا تدل قوانين الديناميكا الحرارية على ان هذا العالم حادث ، لان الثابت ان الاشياء الحارة تفقد حرارتها تدريجيا وتسير نحو حالة حرارة منخفضة لا تسمح بوجود طاقة ولا حياة . فلو كان العالم ازليا لانتهى مع مرور الزمان الذى لا نهاية له الى الخمود التام .

واذا كان هذا هو الواقع الذى تشهد له التجربة فانه لا يصح اثارة اعتراضات تعسفية وتخيلات تنقض ما يؤخذ من الواقع على نحو واضح .

واذن ، فلهذا العالم بداية ، وله عمر ومدة محددة يقدرها العلماء على نحو تقريبي (حوالي خمسة بلايين من السنين) ، وهو لا بد ان يزول بعد تحقق الحكمة التي اقتضت وجوده .

ان الانسان لا يملك نفسه امام ما يقرره العلم ، من وجود قوانين وحكمة في هذا العالم وانه محدود الوجود الزماني ، من تذكر ما ورد في القرآن من ان هذا العالم وكل ما فيه ظهر بحسب الحكمة وله مدة محددة ، مثل قوله تعالى ، مشيرا الى المعرضين عن البحث الهادى الى معرفة الله :

« اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى ، وان كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون » (س ٣٠ ـ الروم ، ٨ . وقارن س ٤٦ ـ الاحقاف ، ٣)

فاذا ثبت ان هذا العالم لم يكن ثم كان ، فان العقل يقضى بان له مبدعا ، ولا بد لمن يؤمن بالعلم ان ينتهي الى هذه النتيجة .

ومعنى ذلك ان المادة ، على صورها التى نراها ، شيء حادث .

وان القول بوجود خالق مبدع هو التفسير العقلي الواضح لحدوث الاشياء وطبائعها وقوانينها

لكن البعض يقول بما يسمى الصدفة أو الاحتمال . وهذا ما لا يمكن ان يسلم به العلم ، والا انهار من اساسه .

ان معنى الصدفة هو وقوع حادث من غير علة محددة مطردة تسبب حدوثه ، مثل ان نأخذ عددا من اشياء متشابهة ونجعل لها ارقاما مسلسلة ، ثم نضعها في كيس مثلا ، ونخلطها

تماما ، ثم تحاول ان تخرجها بحيث يكون خروجها بحسب الارقام المسلسلة . ففي كل مرة يخرج شيء على غير قاعدة . وفرصة خروجها جميعا بحسب ترتيبها ـ اذا كان عددها ١٠ مثلا ـ هي واحد الى ١٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ .

فاذا نظرنا الى تركيب العالم من اشياء لا نهاية لها ووجدنا ترتيبه ونظامه على هذا النحو الرائع فاننا لا يمكن ان نتصور ابدا ان يكون وجوده نتيجة الصدفة ، بل لا بد ان يرجع هذا النظام البديع الهائل المحكم الى خالق لا نهاية لقدرته .

على انه يمكن اثارة اشكال ، وهو : ان لا تناهي الزمان قد يسمح بصدور من التنظيم تتم مصادفة ؛ لان التجربة السابقة مثلا تدل على انه لابد ان يقع بعض الترتيب بالصدفة . وهذا الاعتراض وان كان افتراضيا مصدره الخيال فانه وهم باطل . وبطلانه يتجلى من ان الصدفة لا تقع الا في مجال موجود ، اي في داخل نظام قائم بالفعل ، فالسؤال هو : ما مصدر هذا النظام الموجود الذي تقع فيه الصدفة ؟ فلا بد من مصدر لكل شيء . والقول بالصدفة يدل على التهرب من حكم الواقع والعقل ، هذا الى ما هو معروف من ان قبول فكرة الصدفة يدل على الجهل بعلل الحوادث .

والعلماء يهتمون بابراز ما يلاحظونه من النظام الدقيق في الكون ويؤكدون ان الكون ليس فيه فوضى ابدا ، بحيث لا يصبح للقول بالصدفة اي مجال عند العالم الحقيقي .

واذن فان اساس تصور العلم لهذا العالم هو مبدأ العلية ، اي تأكيد ضرورة وجود علة كافية لكل ما يحدث في العالم وللعالم في جملته . ومن غير القول بوجود العلية ، على صورة تأثير شيء في شيء ورجوع النظام كله الى مؤثر واحد ، لا يمكن العلم ولا التفسير العلمي للاشياء .

واذا بطلت الصدفة فان النظر في هذا العالم يؤدي الى ابطال المذهب المادي الذي يزعم ان المادة هي المبدأ الاول واصل كل شيء في هذا العالم .

والعلم يلاحظ ان المادة بحسب مفهومها المستمد من ملاحظة طبيعتها ، شيء سلبي الا اذا تدخلنا في امره . وهي وان كانت تنطوي على طاقة فهي ليست سوى طاقة ميكانيكية . هذا الى ان الصورة التي تبدو عليها المادة في الحس ليست سوى حالة لشيء وراءها ، هو اقرب ان يكون شيئا معنويا . وكيف تكون المادة بوصفها المستمد من ملاحظتها علة لظاهرات الحياة او الاحساس والادراك او الفكر وكل ما يترتب على هذه كلها من وظائف ويرتبط بها من احوال ؟ لا دليل على المذهب المادي الا مجرد الادعاء الذي يخالفه الواقع الحسي والتصور العقلي ، لان نشاط المادة ، على فرض قبول مفهومها العادي ، لا يعدو ظاهرة الحركة الميكانيكية . والوظائف الحسية والفكرية نشاط من نوع آخر يحتاج الى علة مغايرة للمادة .

ولما كان العلم قد اثبت بالتجربة ان المادة تتبدد وتزول وتسير الى الفناء فعلى اساس اي دليل يمكن اعطاء المادة دورا اكثر من الانفعال او من الانطواء على طاقة يمكن استخدامها ! ؟

واذا بطل القول بالصدفة وبالتفسير المادي فانه لا يصبح هناك اي مجال التصور الميكانيكي للعالم ولا التفسير الميكانيكي حتى لاحوال المادة نفسها ، لان كل القوانين الطبيعية المتعلقة بالمادة لا تصدق الا على الاشياء الكبيرة ، اما الاشياء اللامتناهية في الصغر فاننا لا نعرف عنها الا قليلا ، هذا من جهة ومن جهة اخرى فان خضوع عالم المادة لقوانين يمكن ادراكها وتعقلها يدل على شيء وراءها مغاير لها في حكمه ، من حيث طبيعته وفاعليته .

على انه لا بد من التنبيه الى مصدر الخطأ في التصور الميكانيكي للعالم . ففي عالمنا هذا الذى لم يقم الدليل على انه العالم الوحيد الموجود ، تتداخل صور الوجود : المادة والحياة والفكر . ومظهر الحدوث والفعل في هذا النوع من العالم مظهر ميكانيكي ، لكن المبدأ المؤثر فيه ليس ميكانيكيا . وهذا شيء يسهل ادراكه بأيسر نظر : سواء تأملنا نشاط المادة او وظائف الحياة ، او مظاهر الحياة الفكرية . فلا توجد علة واحدة مرئية بين العلل التى لا تحصى والتي تؤثر في المادة ومظهرها الميكانيكي . ومن ينظر الى النبات او الحيوان او الانسان المفكر ويلاحظ المظهر الميكانيكي للوظائف ويقف عنده ، كيف يستطيع ان يتكلم عما نسميه الحياة او الفكر ان لم يقل بشيء غير ميكانيكي ومظهر فعله في هذا العالم ميكانيكي .

ومن التصورات التي اثبت العلم الحديث عدم كفايتها في تفسير نشأة الحياة وتطورها نظريات التطور ، وهو يميل الى اعتبار ان التطور نتيجة وليس سببا ، فهو يحتاج الى تفسير .

ويتبقى تصور العلم الحديث للالوهية على الاساس الاستدلالي الذى يستند اليه العلماء .

واول ما يمكن ان يقوله العلم عن الاله انه ليس ماديا ، وهذه هى النتيجة المنطقية التى تنتج من بطلان المذهب المادي في تفسير العالم . وهو اذا كان ليس ماديا فانه لا يمكن أن يعرف بالطرق المادية . لان لكل شيء طريقة ، بها يعرف وجوده .

ولما كان هذا العالم قد صدر عن الاله على هذا النظام المحكم فانه لا بد ان يكون قادرا عالما حكيما . وهذا يلزم عن بطلان المادية من جهة ومن جهة اخرى عن حكم عقلنا بأن الوجود والنظام والغائية في الصنع لا يمكن ان تصدر الا عن صانع له هذه الصفات وله كمال التدبير والعناية بالمخلوقات .

واذن فالاله عند العالم فاعل حقيقي ، وهو لا بد ان يكون ذاتا نتمثلها بصفات تحدد مفهومها في اذهاننا ، وهو ليس فكرة مجردة ، او مجرد كائن غير مادى منعزل عن العالم، كما تصوره ارسطو مثلا ، بل هو فاعل حق ، خالق مدبر منزه عن كل تصوراتنا ، وعن مشابهة هذه الاشياء التي نعرفها

والمشتغلون بالعلم ، الذين ينزعون النزعة الفلسفية نحو التعليل الكافي والشامل ، يشعرون بالتقاء مفهوم الالوهية كما تتوصل اليه عقولهم مع مفهوم الالوهية الذى جاءت به الكتب المنزلة .

والحق أن العالم الحق يقف من الدين ومن الكتب المنزلة موقفا علميا يتسم بالتأني في الحكم . فهو ينظر الى الأمور الجوهرية في هذه الكتب ، و لا يرى أن من شانه البحث في التفاصيل . واهم ما يعجبه هو ما تضمنته هذه الكتب من فكرة الالوهية الصحيحة التي هي القول بخالق قادر مخالف للأشياء ، وذلك ما يؤدى اليه النظر العلمي في هذا العالم .

واذا رأى العالم في ظاهر النصوص الدينية ما يخالف معطيات العلم فانه يفضل الانتظار حتى تتكشف له معرفة جديدة ، فلعلها تأتي متفقة مع فهم ما للدين . والعالم بحكم مهمته التى يعيش لها مضطر الى ان يثير مشكلة الايمان بمعناه العام الواسع وبمعناه الخاص .

فهناك الايمان بمعنى تصديق المختصين فيما اختصوا به واصحاب التجارب من العلماء فيما جربوه . والحق ان كثيرا من معارفنا وتصرفاتنا مبنى على ما اخذناه عن الغير ممن نثق فيهم ، لانه لا يمكن لاحد ان يحصل بنفسه كل المعارف ولا ان يقوم بنفسه بكل التجارب .

وهناك الايمان العلمي بوجود طبائع للاشياء وتأثير لبعضها في بعض ، وبوجود قوانين تعبر عن نظام مطرد وعليه لا تتخلف ، لكن العالم ، نظرا لقوله بحدوث هذا العالم واستناده في وجوده وبقاء نظامه الى خالق حقيقي ، فانه بعيد عن الظن بأن قوانين الطبيعة « واجبة » (Necessary

بل هي قوانين « ممكنة » (Contingent) ، لأنها تتوقف على القدرة والارادة المبدعة المدبرة للاشياء .

وهناك الايمان بالاله باعتبار أن هذا الايمان يرضى أولا العقل العلمي الذى يطمح الى تفسير الكون ، لانه تفسير طبيعي وبسيط وكاف ، ثم هو يرضى حاجة عميقة في روح الانسان الى سند متين مطلق يبعث في نفسه الثقة بالحياة ، ويثير له معنى هذا العالم ، ويؤدى الى السكينة والطمأنينة ، هذا الى ان الايمان بوجود الله يزيد المعرفة بالكون ، كما انه يقوى ويرسخ بازدياد هذه المعرفة ، وقد لاحظ كنت هذه العلاقة بين النظر في العالم وبين الايمان ، كما تقدم القول .

واقل ما يمكن أن يكون للايمان بوجود الاله الحق بالنسبة للعالم هو انه فرض كبير يساعده على فهم العالم وما فيه ، ويبعث فيه الطموح نحو مزيد من العلم باسرار عالم صدر عن القدرة الحكيمة التي لا نهاية لها ونحو مزيد من امكان استخدام هذا العلم لمصلحة الانسان . ومن العسير حقا على اى عالم ان يشتغل بالعلوم الطبيعية بحثا عن اسرار الطبيعة وقوانينها ، وهو لا يؤمن بان وراء هذه الطبيعة تدبيرا حكيما لخالق قادر . وهو لا بد له من الايمان بخالق مدبر او بقوة ما تصدر عنها الاشياء بقوانينها ، ولابد من الاعتراف بان هذه القوة حكيمة عاقلة ، والا ناقض العالم نفسه او نقض اساس معارفه .

ان الانسان ليس محتاجا الى ان يذهب الى راى ديكارت في ضرورة اقامة العلم الطبيعي على الثقة بوجود اله كامل قادر حكيم ، قدرته التي لا نهاية لها ضمان ثابت للنظام الكوني ، وكماله وخيريته ضمان للثقة في الوسائل التي منحنا اياها لتحصيل المعرفة ، لكن للانسان الحق في ان يسأل عن كرامة العقل الباحث في الكون ، وكيف وعلى اى اساس من المنطق يبحث عن طبائع واسرار وقوانين في الكون مع تجاهل واع لما وراء هذه الاغراض العلمية العالية ! ؟

ان الايمان عند العلماء ايمان هو اقرب الى الاتساق العقلي ، وهو ايمان « بسيط » بمعنى انه « خالص » من شوائب التعقيد واثارة المشكلات العقيمة التي لا ترقى بمفهوم الالوهية ، ومن صفات العالم الحق انه لا يتكلم فيما لا يعرف . وكما انه لا يدرس المحسوسات بالتحليل العقلي فانه لا يدرس المعنويات بالمنهج الحسي . ولذلك فان العلم الحديث اقرب الى تنزيه الاله عن التصورات العادية وعن الالفاظ التي تستخدمها في الكلام عن اشياء هذا العالم .

فاذا اردنا ان نحدد نوع استدلال العلماء على وجود الله وجدنا ذلك واضحا وتلقائيا كالمعرفة العلمية الواضحة .

ولا شك اننا يجب ان نفرق من اول الامر بين الفكر المتصف التنزيه في حكمه في هذا الموضوع وبين المتحير المائل عما يقضى به دليل الحس والعقل .

والعلماء لا يعتبرون أن من عملهم اثبات وجود الله ، ولا حتى البحث عن العلل الاولى للاشياء ولا البحث في القيم والغايات . ولذلك فان كلامهم في الالوهية يكون بحسب المناسبة الداعية الى ذلك كما تقدم القول (١) الا ان العقل لا بد ان يثير السؤال عن مصدر هذا العالم . وهنا يكون الطريق العلمي واضحا لكل انسان ، لانه طريق النظر في الواقع : الكون والانسان نفسه .

---

(١) ص ١٧٥ مما تقدم .

ومن شان العلماء ان ينظروا للاشياء نظرا مباشرا ، فلا يبدءون بمفهومات ذهنية مجردة ، ولا بظاهرة جزئية ولا حتى بالنظر للعالم من حيث هو مجرد ظاهرة معلولة، بل هم يلاحظون الواقع الكونى من خلال ما كشفه العلم من دقة واحكام في الاشياء وارتباط وانسجام بينها وغائية ظاهرة فيها . وهم حتى عندما يوجهون الانتباه الى ظاهرة كبيرة يدرسونها في سياقها ، ويتبينون وظيفتها او دورتها . وعلى هذا الاساس يبنون استدلالهم المباشر طبقا لمبدا العلية الذى يؤمنون به ايمانا عمليا يشهد له الواقع ويقره العقل . وهم لا يثيرون شكوكا حول هذا المبدا ، ولا يتكلفون الزعم بانهم لا يرون شيئا يسرى من العلة في المعلول ، كما يقول هيوم ، ولا هم يدعون ان مبدا العلية لا انطباق له الا على عالم الحس ، كما يقول كنت ، لان هذه اشكالات متكلفة .

واذن فدليل العلم الحديث على وجود الاله هو الدليل الغائى Teleological Proof القائم على مبدا العلية Principle of Causality ولا نكاد نجد دليلا غيره ، رغم تنوع مقدماته بحسب المجال الذى ترجع اليه .

والحق ان نظر العلم ، في اى ميدان من ميادين التخصص العلمي التي لا تقع تحت الحصر ، يكشف للباحث عن تنظيم بديع وعن دورات للظاهرات وقوانين دقيقة تحكمها ، بحيث يمكن وضع الدليل الغائى على صور شتى تجمعها النظرة التي توصل اليها العلم ، وهى : ان العالم في جملته وحدة متناسقة ، طبيعتها واحدة وقوانينها شاملة .

ونحن نعلم ان البحث العلمى اظهر لنا ان مادة الاجرام العليا ليست مادة مغايرة لمادة الارض، هى ليست « طبيعة خامسة » ، كما زعم اليونان وسار على اثرهم من جاء بعدهم الى ان جاء عصر نقد المعرفة عند العلماء الاسلاميين والعلماء الاوروبيين في العصور الحديثة من بعدهم .

فمادة العالم واحدة والقوانين التي تحكم جزءا تحكم الجزء الآخر ، وهذه الوحدة تدل على تدبير واحد ومدبر واحد .

ولا يصح ان نثير اعتراضات من النوع الذى اثاره كنت واعتبره قادحا في الاستدلال على وجود الله ، وهو قوله : انا لا نعلم كل العالم . ومع اننا لا نعرف كل العالم فاننا نقطع ان هذا الذى نشاهده شىء موحد النظام ، فاذا كان هناك عالم من نوع آخر ، وهذا جائز عقلا وحاصل بالفعل ، فان دلالته ، بحسب احواله ، على موجده ، هى دلالة عالمنا ، لان وجه الدلالة لا يختلف فيما نراه من حوادث وظاهرات عنه فيما لا نراه منها .

ولا شك ان العلم ، اذ يهتم بدراسة العالم لكى يصل الى القوانين ، فان من الطبيعي ان يسال نفسه عنها : ما مصدرها ؟ لان موقف العلم لا ينتهى عند الملاحظة بل هو يقتضى التفسير .

مهما يكن من شىء فان العقل العلمي ، حتى عندما يفسر الاشياء ، لا يقتنع بتفسير جزئي او تفسير يبين علة قريبة ، بل هو يطمح الى التفسير الكلى الشامل ، والدليل على ذلك هو النظريات والفروض الكبرى المتعلقة بهذا العالم عند العلماء فيما يتعلق بنشاته وكيانه ومصيره وطبيعة قوانينه .

ومع ان المعطيات العلمية واحدة فان التفسير العلمى يتنوع ويختلف ، ومن هنا كان اختلاف العلماء كما اختلف الفلاسفة : بين مادى ينظر الى العالم على انه مادة ميتة وحركة ، ويفسر العالم وظاهراته تفسيرا ميكانيكيا ، وقائل بمبدا حيوى سار في كل شىء فهو يفسر العالم في ضوء هذا المعنى ، وقائل بالصدفة والاتفاق في تعليل ظهور العالم وتشكل ما فيه ، وقائل بان العالم يرجع الى عقل قادر مبدع مستقل عن الكون ، وناكص عن التعليل الشامل الكامل الذى

ينظر للعالم على انه جملة حوادث ، وان كل شيء عبارة من سلسلة حوادث لا هدف لها ولا غاية (١) ، وهكذا

لاجل ذلك لابد للعالم الذى يقتنع بوجهة نظر ان يجادل عنها ، وهذا ما يفعله العلماء المؤمنون بوجود الله احيانا . فقد يسير الواحد على الطريقة المنطقية المعروفة المسماة طريقة الفحص والتحليل او « طريق السبر والتقسيم » كما يسميها العرب ، فيبين وجوه الاحتمالات الممكنة لحل مشكلة ثم يفند الباطل منها ليتبين ما هو حق .

وهذه طريقة احد العلماء في مشكلة انكار الخالق ، فهو يضعها على هذا النحو :

« كثيرا ما يقال أن هذا الكون المادى لا يحتاج الى خالق . ولكننا اذا سلمنا بان هذا الكون موجود فكيف نفسر وجوده ونشأته ؟ هناك اربعة احتمالات للاجابة على هذا السؤال :

فاما ان يكون هذا الكون مجرد وهم وخيال ، وهو ما يتعارض مع القضية التى سلمنا بها حول وجوده

واما ان يكون هذا الكون قد نشأ من تلقاء نفسه من العدم

واما ان يكون ابديا ليس لنشأته بداية .

واما ان يكون له خالق » .

ثم يبين ان الاحتمال الاول ، الى جانب تناقضه مع الفرض ، يؤدى الى ان العالم وهم لا حقيقة له ، وهو يخالف الواقع ، فلا يصح ان نعتقده .

وان الراى الثانى مستحيل ، لانه لا يتصور ان هذا العالم بما فيه من ماده وطاقة ظهر من العدم بلا علة .

وان الراى الثالث باطل على اساس قوانين الدينامكا الحرارية الذى تقدم ذكره .

وينتهى الى صحة الاحتمال الاخير وانه « لا بد لاصل الكون من خالق ازلى ليس له بداية ، عليم محيط بكل شيء ، قوى ليس لقدرته حدود . ولا بد ان يكون هذا الكون من صنع يديه (٢) »

ثم هو يبين في ضوء نتائج العلم ومكتشفاته التناسق والغائية التى تتجلى مثلا في ملاءمة الارض للحياة الانسانية بكل جوانبها المادية والفكرية والروحية ، وذلك بفضل وضعها بالنسبة للشمس وحجمها وحركتها ، ووظيفة الغلاف الجوى الذى حولها .

ويثبت ان نظريات المصادفة والاحتمال لا يمكن ان تؤدى الى تفسير شيء من هذا لان الفرصة لتكوين جزيء بروتوني واحد من العناصر التى يتألف منها لا تتهيأ الا بنسبة : ١ : (١٠) ١٦٠ (واحد بالنسبة الى رقم ١٠ مضروبا في نفسه مائة وستين مرة) . وهذا لا يتيسر الا في عالم تتهيأ فيه مادة

---

(١) هذا هو راى الفيلسوف الانجليزي برتراند راسل Bertrand Russel الذى توفى هذا العام (١٩٧٠) وقوله : ان العالم وما فيه عبارة عن سلسلة حوادث قول صحيح ، لكن هذا يدل على ان له محدثا . وراسل ينكر الغاية والهدف دون ان يقوم اى دليل : مع ان دليلهما واضح لكل انسان ، وهو الواقع الذى لا يمكن أن ينكره احد .

(٢) متوسما ، ص ٧ — ٨ .

اكثر مما يسع عالمنا بما لا يقاس . فكيف بامكان تكوين النظام الهائل في كل شيء والتنسيق الهائل بين اجزاء هذا العالم ! ؟ ان هذا يحتاج الى عقل لا نهائي (١) .

هذا مثال من طريقة عالم من علماء الفيزياء الحيوية في تفسير نشأة العالم . ومع ان طريقته المنطقية التحليلية تشبه من حيث الروح طريقة القديس ، فانها تقوم على نتائج نظر علمي .

وعالم آخر من علماء الكيمياء والرياضة يشير الى خضوع أجزاء المادة لقوانين محددة لا يمكن ان تكون راجعة الى الصدفة مثل : التشابه بين خواص العناصر الموجودة في كل قسم من اقسام الترتيب الدوري لها حسب وزنها الذرى ، ومثل القوانين التى تحكم تركيب الذرة على اختلاف العناصر ، ثم يقول ، ناقدا المذهب المادى:

« فهل يتصور عاقل او يفكر او يعتقد ان المادة المجردة من العقل والحكمة قداوجدت نفسها بنفسها بمحض المصادفة ، او انها هي التي اوجدتهذا النظام وتلكالقوانين، ثم فرضتهعلىنفسها؟ لا شك ان الجواب سوف يكون سلبيا . بل ان المادة عندما تتحول الى طاقة او تتحول الطاقة الى مادة ، فان كل ذلك يتم طبقا لقوانين معينة ،والمادة الناتجة تخضع لنفس القوانين التى تخضع لها المادة المعروفة التي وجدت قبلها » .

وهو يشير الى ما دلت عليه الكيمياء من « ان بعض المواد في سبيل الزوال او الفناء ، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة ضئيلة . وعلى ذلك فان المادة ليست ابدية ومعنى ذلك انها ليست ازلية ، اذ ان لها بداية » ، ثم يقول :

« فاذا كان هذا العالم المادى عاجزا عن ان يخلق نفسه او يحدد القوانين التى يخضع لها ، فلا بد ان يكون الخلق قد تم بقدرة كائن غير مادى . وتدل الشواهد جميعا على ان هذا الخالق لا بد ان يكون متصفا بالعقل والحكمة . الا ان العقل لا يستطيع ان يعمل في العالم المادى كما في ممارسة الطب والعلاج السيكولوجي دون ان يكون هنالك ارادة ، ولا بد لمن يتصف بالارادة ان يكون موجودا وجودا ذاتيا . وعلى ذلك فان النتيجة المنطقية الحتمية التى يفرضها علينا العقل ليست مقصورة على ان لهذا الكون خالقا فحسب ، بل لا بد ان يكون هذا الخالق حكيما عليما قادرا على كل شيء حتى يستطيع ان يخلق هذا الكون وينظمه ويدبره ، ولا بد ان يكون هذا الخالق دائم الوجود تتجلى آياته في كل مكان . وعلى ذلك فانه لا مفر من التسليم بوجود الله خالق هذا الكون وموجهه (٢) .

ان طابع هذا الكلام ، وان كان يشبه استدلال المتكلمين الاسلاميين على وجود الله وعلى صفاته ، فانه ، كالكلام السابق، نتيجة لمقدمات علمية . وطريقة العلماء فى الكلام عن العالم سهلة ميسرة لمن يعرف اصطلاحهم العلمى ، لان منهجهم هو في الغالب المنهج المنطقى الرياضى ، وان قراءة عرضهم لراى بقصد اثباته او دحضه تشوق العقل السليم .

وعالم ثالث ، هو مهندس متخصص في تصميم ما يسمى : « العقول الالكترونية »، يشير في اثباته لوجود الله الى الخبرة النفسية والتجربة الشخصية ، ثم يصرح بأن عمله في تصميم الاجهزة سنين كثيرة جعله يقدر التصميم والابداع اينما وجد ، ثم يقول :

---

(١) نفس المصدر ص ١١ ــ ١٢ .
(٢) راجع كلامه في ما تقدم .
(٣) مونسما ص ٢٦ : ٢٧ .

« وعلى ذلك فانه مما لا يتفق مع العقل والمنطق ان يكون ذلك التصميم البديع للعالم من حولنا الا من ابداع اعظم لا نهاية لتدبيره وابداعه وعبقريته. حقيقة ان هذه طريقة قديمة من طرق الاستدلال على وجود الله ، ولكن العلوم الحديثة قد جعلتها أشد بيانا واقوى حجة منها في اى وقت مضى .

ان المهندس يتعلم كيف يمجد النظام ، وكيف يقدر الصعاب التى تصاحب التصميم عندما يحاول المصمم ان يجمع بين القوى والمواد والقوانين الطبيعية في تحقيق هدف معين . انه يقدر الابداع بسبب ما يواجهه من الصعاب والمشكلات عندما يحاول ان يضع تصميما جديدا .

لقد اشتغلت منذ سنوات عديدة بتصميم مخ الكترونى يستطيع ان يحل بسرعة بعض المعادلات المعقدة المتعلقة بنظرية « الشد في الجاهين » . ولقد حققنا هدفنا باستخدام مئات من الانابيب المفرغة والادوات الكهربية والميكانيكية والدوائر المعقدة ووضعها داخل صندوق بلغ حجمه ثلاثة اضعاف حجم اكبر « بيانو » . ولا تزال الجمعية الاستشارية العلمية في لانجلي تستخدم هذا المخ الالكتروني حتى الان . وبعد اشتغالى باختراع هذا الجهاز سنة او سنتين ، وبعد ان واجهت كثيرا من المشكلات التى تطلبها تصميمه ووصلت الى حلها ، صار من المستحيلات بالنسبة الى ان يتصور عقلى ان مثل هذا الجهاز يمكن عمله باية طريقة اخرى غير استخدام العقل والذكاء والتصميم .

وليس العالم من حولنا الا مجموعة هائلة من التصميم والابداع والتنظيم . وبرغم استقلال بعضها عن بعض ، فانها متشابكة متداخلة ، وكل منها اكثر تعقيدا في كل ذرة من ذرات تركيبها من ذلك المخ الالكترونى الذى صممته . فاذا كان هذا الجهاز يحتاج الى تصميم افلا يحتاج ذلك الجهاز الفسيولوجي الكيميى البيولوجي الذى هو جسمى ، والذى ليس بدوره الا ذرة بسيطة من ذرات هذا الكون اللانهائي في اتساعه وابداعه ، الى مبدع يبدعه ؟؟

ان التصميم او النظام او الترتيب او سمها ما شئت ، لا يمكن ان تنشا الا بطريقتين :

طريق المصادفة ،

او طريق الابداع والتصميم .

وكلما كان النظام اكثر تعقيدا ، بعد احتمال نشأته عن طريق المصادفة، ونحن في خضم هذا النظام اللانهائى لا نستطيع الا ان نسلم بوجود الله .

اما النقطة الثانية التى اريد ان اشير اليها في هذا المقام ، فهى ان مصمم هذا الكون لا يمكن ان يكون ماديا . واننى اعتقد ان الله لطيف غير مادى . واننى اسلم بوجود اللاماديات ، لاننى بوصفى من علماء الفيزياء اشعر بالحاجة الى وجود سبب اول غير مادى .

ان فلسفتى تسمح بوجود غير المادى ، لانه بحكم تعريفه لا يمكن ادراكه بالحواس الطبيعية. فمن الحماقة اذن ان انكر وجوده بسبب عجز العلوم عن الوصول اليه . وفوق ذلك فان الفيزياء الحديثة قد علمتنى ان الطبيعة اعجز من ان تنظم نفسها او تسيطر على نفسها .

وقد ادرك سير اسحاق نيوتن ان نظام هذا الكون يتجه نحو الانحلال ، وانه يقترب من مرحلة تتساوى فيها درجة حرارة سائر مكوناته ، ووصل من ذلك الى انه لا بد ان يكون لهذا الكون بداية ، كما انه لا بد ان يكون قد وضع تبعا لتصميم معين ونظام مرسوم . وايدت دراسة

الحرارة هذه الآراء وساعدتنا على التمييز بين الطاقة الميسورة والطاقة غير الميسورة ، وقد وجد أنه عند حدوث اى تغيرات حرارية فان جزءا معينا من الطاقة الميسورة يتحول الى الطاقة غير الميسورة ، وانه لا سبيل الى ان يسير هذا التحول في الطبيعة بطريقة عكسية ، وهذا هو القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية .

وقد اهتم بولتزمان بتمحيص هذه الظاهرة ، واستخدم فى دراستها عبقريته ومقدرته الرياضية ، حتى اثبت أن فقدان الطاقة الميسورة الذى يشير اليه القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، ليس الا حالة خاصة من ظاهرة عامة تشير الى ان كل تحول او تغير طبيعى يصحبه تحلل او نقص فى النظام الكوني . وفى حالة الحرارة يعتبر تحول الطاقة من الصورة الميسورة الى الصورة غير الميسورة فقدانا او نقصان التنظيم الجزيئي ، او بعبارة اخرى : تفتتا وانحلالا للبناء . ومعنى ذلك بطريقة اخرى ان الطبيعة لا تستطيع ان تصمم او تبدع نفسها ، لان كل تحول طبيعي لا بد ان يؤدى الى نوع من انواع ضياع النظام او تصدع البناء العام . وفي بعض الحالات قد يسير النظام من البسيط الى المركب ، ولكن ذلك لا يتم الا على حساب تصدع اكبر للتنظيم والترتيب في مكان آخر .

ان هذا الكون ليس الا كتلة هائلة تخضع لنظام معين ، ولا بد له اذن من مسبب اول لا يخضع للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، ولا بد ان يكون هذا المسبب الاول غيرمادى في طبيعته (1) » .

ان ذكر هذا النص كاملا يغني عن تحليله ، والمهم ان نلاحظ طريقة بيان الراى والبرهنة عليه ، وهى طريقة مميزة للروح العلمية الحديثة حيث نقطة البداية في الاستدلال والسير فيه الى نتيجته .

• • •

نحن نعرف أن ديكارت استدل على وجود الله من تفكيره في نفسه ، وادراكه وجود ذاته في عملية تفكيره ، واعتبر ادراكه لذاته كعقل او كجوهر مفكر حقيقة اولية واضحة متميزة ، ولم يزل يفكر حتى اكتشف في عقله فكرة كائن كامل وجعلها اساسا للدليل الانطولوجي فى اثبات وجود الله ، وهو الدليل الذى تقدمه مفكرون كثيرون كما تقدم القول .

وها هو عالم متخصص فى الرياضيات يصف لنا الاساس الذى يقوم عليه ايمانه بوجود اله :

« هل هناك اله ؟ سؤال ينطوى على الفكر او القدرة على التفكير ، وانا لا استطيع ان افكر في هذه القدرة دون أن أسلم بموجد لها .

فانا لست جهازا آليا ، وتفكيرى يذهب الى ابعد مما يمكن أن يذهب اليه عقل من العقول الآلية ، فالعقل الآلي الحديث وظيفته تطبيق قاعدة معينة او ايجاد علاقة معينة تبعا لاصول محددة مرسومة . اما عملية التفكير فتختلف عن ذلك اختلافا بينا ، فهى تستطيع أن تتقيدبالقواعد

---

(1) المصدر نفسه ص ۹۰ ـ ۹۲ .

كما تستطيع ان تتغافلها . ان التفكير يتضمن استخدام المنطق والقدرة على الحكم ، كما يتضمن تذوق الجمال والاستمتاع بالموسيقى وتقدير الفكاهات والطرائف .

ان المنطق يستطيع ان يقرر صحة احد البراهين او خطاها ، ولكن الفكر هـــو الذى يبدا المناقشة في امر هذه البراهين ويوجهها ، وهو الذى يستطيع ان يخترع النظريات الرياضيـــة الجديدة ويقيم الدليل على صحتها ،والفكر يتضمن القدرة على تحليل النفس ونقدها . ومن الممكن تصميم آلة تلعب الشطرنج ولكن هذه الآلة لن تسعد بما تحققه من النجاح ،او تشمت في خسارة اللاعب الآخر او تحزن على ما وقعت فيه من الاخطاء .

فالفكر يتضمن اكثر مما تستطيع الآلة والقواعد الآلية ان تحققه . واننى اعتبر ان تفسير السلوك الانسانى تفسيرا آليا لا يستند الى اساس سليم ، لانني استطيع ان افكر .

وانا اعتقد ايضا بوجود الله بسبب ما زودنى به من الانفعالات ، ولكن هل اضعفت حجتي بهذا القول ؟ هل اعترفت بان ايمانى لا يقوم على المنطق وانني اومن لانى اخشى الا اكون مؤمنا ؟ كلا فطبيعتنا الانفعالية دليل على حكمة الله وتدبيره ، والا فكيف تكون حياة الانسان بغير هـذه الانفعالات ؟ وكم يمكن ان يعمر الانسان على سطح الارض بغير الدافع الجنســي وما يتصل به من الانفعالات ؟ ولماذا تنخفض نسبة وفيات الاطفال عندما يزداد حب آبائهم لهم ؟

انني اعتقد بوجود الله لانه وهبني التمييز الاخلاقي، فالجنس البشري لديه احساس فطرى بما هو خطأ وما هو صواب . وكما يقول لويس في كتابه : « قضية المسيحية » : « قـد تختلف افكارنا ومع ذلك فاننا جميعا ندافع عن حقوقنا وننشد العدل » .

ان اعتقادى في الله يقوم ايضا على حرية الارادة وذكائها ــ الارادة الانسانية التى وصفت بانها العملية الشعورية الكاملة التى تقود الانسان الى اتخاذ قرار معين ، الارادة التى هي احدى الاقسام الكبرى التى يقسم علماء النفس قوى العقل اليها (القوتان الاخريان همـا : الادراك والشعور ،فانا عندما ارغب او اريد شيئا معينايتخذ عقلي قرارا به ، وارادتي هي التي تنفذه .

ويختلف الانســان في جميع هذه الصفات والمزايا عن سائر الكائنات الارضيــة الاخرى فهو خليفة الخالق على الارض ، ولعل هذا هو عين ما يعنيه القديس بولس بقوله : « ان للانســان نشأة مقدسة » .

ويتفق ما وصلت اليه العلوم حول وجود الله مع ما جاء في الكتب السماوية من ان الانســان يحصل على العلم بطريقين : البصر والبصيرة . اما البصر فهو ما نتعلمه في حياتنا وما نكتسبه عن طريق حواسنا من الخبرة بامور الحياة . واما البصيرة فهى ذلك النور الذى يفرغه الله في قلوبنا فيكشف لنا ما لا نعلم . وكذلك الحال فيما يتصل بالايمان بوجود الله ، اذ لا بد ان يقوم اولا على البصر وملاحظة ظواهر كتلك التي اشرنا اليها سابقا ، ثم نلتجيء بعد ذلك الى الله لكى يكمل ايماننا ويدعمه .

ان رجال العلوم يعتمدون على التجربة ، وانا مقتنع بوجود الله اعتقادا يستـــند الى ادلة

تجريبية ، ولكنها تجارب شخصية صرف . ومع ذلك فهي اقوى لدى من كل دليل ، واشد اقناعا لى من اي برهان رياضي . لقد لمست هذا الدليل في نفسي منذ اثنتين وثلاثين سنة عندما كنت بحجرتي في القسم الداخلي بجامعة كورنل ،يوم جاءني البرهان واغدق الله على قلبي نور الايمان . لقد أصبح الله لدى أكبر من كل ما سواه ، حتى انني ارضى ان افقد كل شيء في هذا الوجود ، ولا ارتد الى حالتي السابقة .

لقد كان هو سبحانه صاحب الفضل في هذا البرهان ، فهو الذى انزله على قلبي وجعلني اعتقد في وجوده » .

من السهل ان نتبين هنا نزعة صوفية . تقوم على تامل الذات والاستدلال مما يدركه الانسان في نفسه من الاحوال الداخلية ، وصاحب هذا الكلام يذكر نوعا من النور الذى يفيض من الاله على قلب الانسان والذى يتحدث عنه الصوفية . ومن الشيق أن يقارن الانسان بين كلام هذا العالم وما يحدثنا عنه الغزالى من نور اليقين الذى قذفه الله في صدره فاخرجه به من حيرة الشك وظلامه .

فهذا العالم المفكر يجمع بين الادراك الذاتي والاستدلال منه وبين نزعة تصوف ، لكنه لا يبين تجربته الصوفية الكشفية . وكلامه يدل على ان الانسان لا يستطيع أن يتخلص من دلالة نفسه على مبدأ وجودها ولا من نزعات التصوف .

واذا كان العلم يؤدى الى كشف الوحدة في نظام العالم من نواح شتى فانه يؤدى بالضرورة الى وحدانية الخالق المدبر ، فبدلا من اثبات وحدانية الاله عن طريق منطقي تحليلي يتلخص في ابطال التعدد على اساس انه يبطل ذاته او يؤدى الى الجدل او الى فساد النظام العالم ، وهذا ما نجده عند متكلمي الاسلام(١) ، نجد عند العلماء دليلا على الوحدانية يخرج من دلالة وحدة الصنع على وحدانية الصانع .

وكان بعض المفكرين السابقين ، مثل ابن رشد ، يقولون ايضا بوحدة العالم ودلالتها على وحدة صانعه ، لكنهم بنوا ذلك على ملاحظة الغائية في العالم . اما العلم الحديث فهو يثبت وحدة المادة الكونية ووحدة القوانين التى تحكم العالم ، وخضوع كل الاشياء لقوانين متسقة تدل على قدرة واحدة مسيطرة وحكمة شاملة .

كان هذا الكون دائما موضوع تامل الانسان . وكان يتامله بعقله الباحث عن حقيقة الاشياء وقوانينها ، وبخياله الفني والشعرى . وكانت الدلالة المستمدة من العالم دلالة اجمالية . وقال البعض في تفسيره الكون اقوالا لا سند لها ، حتى جاء العلم الحديث فتناوله بالدراسة على المنهج العلمي . وكما كان ذلك سببا في الاستفادة الخصبة من تطبيق المعرفة فانه ايضا فتح المجال لدلالات لا تحصى ، وخصوصا الدلالة القاطعة على وجود الخالق القادر الحكيم .

---

(١) هذا هو « دليل التمانع » أو « دليل الممانعة » الذى استخرجه المتكلمون من قوله تعالى : « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا » ، ووضعوه على صورة تحليلية مشهورة موجودة في كتب علم الكلام . ويتلخص في انه لو كان هناك الهان مثلا ، مع افتراض قدرة كل منهما وفعله لما يريده ، وتعلقت ارادة احدهما وقدرته بفعل شيء على نحو معين وتعلقت قدرة الاخر وارادته بفعل ذلك الشيء على نحو آخر ، لنشأ عن ذلك ما يبطل الوهية احدهما او كليهما او انحلال النظام الكوني ، فلا بد أن يكون الاله الخالق المدبر واحدا .

واذا كان العلم الطبيعي الذى كان فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يزال ناشئا قد اغتر بمكتشفاته القليلة ، فارتفعت اصوات فردية بالالحاد ، فان العلم الحديث يقترب من الايمان بالله اقترابا حقيقيا . ولا يمكن غير ذلك ، لان الايمان بالله هو التفسير الوحيد الصحيح للعالم وما فيـه .

ونظرا لان بعض المشتغلين بالعلم وبعض الذين ـ لسبب او آخر ـ يعادون الأديان يدعون ان العلم ونتائجه تعارض الايمان بالاله الخالق القادر الحكيم ، فانه قد ظهرت فى القرن الحالى كتب لا تحصى لاثبات وجوده ، وكتبها قوم ينتمون الى كل طائفة مـن طوائف المفكرين والمشتغلين بالعلم ، ومن احسنها وايسرها فهما واقواها حجة واشدها اقتناعا كتب المشتغلين بالعلم بمعناه الحـديث . وبعض الكتـب تشتمـل على اراء متخصصين من جميع فروع العلم ، وتدل آراؤهم على روح جديدة فى النظرة للعالم ، وهى انه نظام حكيم عقلى يـدل على خالق حكيم . ويحس القارىء لهذه الكتب بمدى الشعور بالاعجاب والروعة امام عظمة الكون ونظامه المحكم البديع ، وهو شعور متميز عن التقديس العاطفى للكون كما تجلى عند مفكرين متفلسفين ذوى نزعة صوفية شعرية ، لانه اعجاب عقلي .

واذا كان البعض يرى ان هناك روحا من الايمان تسرى فى العلماء وتزداد قوة كل يوم فان التحدث الى هؤلاء العلماء وقراءة كلامهم يدلان دلالة لا شك فيها على رغبة نزيهة فى تقوية الايمان بالله ، باعتبار انه قضية علمية ، هى اساس لقضية اكبر شانا ، وهى قضية الايمان .

ومن جهة اخرى نلاحظ ان كثيرا من المؤمنين يعادون التعرف الى العلم ونتائجه ، وان كثيرا من العلماء المؤمنين يلبون حاجة النفس الانسانية الى افق اوسع من افق الحياة العادية وشئونها المادية ، فيكتبون فى اثبات وجود الله ، كل منهم بحسب تخصصه .

ومع ان الالحاد او التشكك في حقائق الايمان لا يزال موجودا عند قوم معرضين أو غير جادين فى طلب الوضوح فى تفكيرهم وحياتهم فان الحادهم لا ينطلى الا على جاهل بالعلم . ومن الملحدين من يكون مغلوبا على امره فيجهر بخلاف ما يؤمن به فى قرارة نفسه .

واذا كان العلم بما كشفه من اسرار الطبيعة يثبت دعائم الايمان فان تامل الانسان لنفسه في ظاهر امره وبواطن نفسه يهديه الى مصدر وجوده ووجود الاشياء .

فان كان البعض ، لسبب او آخر باخلاص او بغير اخلاص ، يجحد بما يرشده اليه عقله عند تامل هذا الكون فان الانسان في العادة لا يمكنه ان يجحد ما يصل اليه من النظر فى نفسه ، حتى لو لم يكن معه الا نفسه .

يقول احد علماء الاسلام ، وهو النهربيندى من علماء القرن الرابع الهجرى :

ولـو حلّ اقطارَ الـسموات عاقلٌ	او احتلّ في اقصـى بلادٍ تباعدُ
ولم يَرَ مخلوقا يدلّ على هدى	ولم يأته وحيٌ من الله قاصـد
ولم يرَ الا نفسـه كان خلقها	دليـلا علـى بارٍ لـه لا يعانـد
دليـلا على ابداعهـا واختراعهـا	منيرا على مرّ الدهور يشاهد (١)

(١) البدء والتاريخ للمقدسي ، ص ٧٧ .

وهذا الكلام الاجمالي يشير الى نقطة بداية مؤكدة يمكن منها التفكير المؤدي الى معرفة الله .

واذا كان يجوز الجدال حول حقيقة المفهومات والتصورات المجردة وامكان اتخاذها اساسا للاستدلال ، فانه لا يجوز حول ادراك الانسان لذاته وادراكه لهذا العالم الذي يقع في متناول حواسه ويتمثل في وعيه على نحو مباشر .

والآن لا بد من السؤال :

الى اي مدى يسير بنا العلم في طريق الايمان ؟ وهل ما نصل اليه من طريق العلم يكفي عقولنا ويرضي حاجة ارواحنا ؟ وما هو محتوى ما يمكن أن نسميه التدين العلمي وما مدى كفايته وارضائه لحاجات روح الانسان ؟ .

قلنا ان العلم لا يتكلم الا بقدر ما يدرك من الوقائع ، وبقدر ما يستنتج منها في ضوء المنطق العلمي . والعلماء ، في العادة ، لا يتكلمون خارج دائرة تخصصهم . لكن للدين اهمية بالنسبة لكل انسان لانه يمس اصل الانسان ومصيره ومعنى حياته وغايتها ، وله شأنه في تنظيم حياة الانسان فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره ، هذا الى انه يتكلم عن موضوعات هي اصول كبرى لوجهة نظر خطيرة في الكون والحياة ومصدرها .

فلا شك انه من الخير ان يساهم العلم بنصيبه في توضيح هذه الاصول الكبرى وتثبيتها، وخصوصا انه يدرس الشيء الوحيد الذي يمكن ان يكون موضوع المعرفة ومصدرها ، والذي يحوي في ذاته من الاسرار والاعماق ما قد يعين على ادراك اسرار واعماق ابعد .

لكن العلم مهما مضى في طريقه فانه مقيد بحدود موضوعه وامكان الاستنتاج منه وبحدود العقل الطبيعي وقيمة مفهوماته وتصوراته .

ولا شك في انه اذا كان هذا العالم بما فيه الانسان ، اعني جملة نظام الكون وجملة نظام النفس والعقل ، مظهرا تجلت فيه قدرة الخالق المبدع ، وظهرت فيه آيات علمه وحكمته ، فانه يحمل الدلالة المتنوعة على خالقه . لكن العالم مخلوق حادث ، محدود في وجوده وصفاته ، على حين ان خالقه ازلي ابدي لا نهاية لوجوده ولا لكماله .

فالعالم ان دل على الخالق فان دلالته رمزية صرفة ، هي مجرد اشارة لشيء مطلق مختلف تماما ، هي دلالة فعل على فاعل ، فشتان ما بينهما !!

واذن فان استنتاجات العلم فيما يتعلق بالاله وصفاته لها قيمة كبيرة ، لانها دلالة عقلية ، لكن يجب علينا ان نعتبر ما يوصلنا اليه العلم مجرد علامة او امارة . ومن اطرف اسرار هذه اللغة العربية ان الكون الذي نشاهده ، هو وجملة نظام الخلق ما نراه منه وما لا نراه ، يسمى بكلمة : « عالم » التي معناها : « العلامة الكبيرة » .

فاذا كنا مثلا نعرف من النظر في هذا العالم ، وفي حدود الاستنتاج الدقيق ، ان موجد العالم ليس ماديا ، وانه قادر حكيم ، مبدع ، مريد ، حي .. الى غير ذلك من الصفات ، فان ما نراه لا يكفي في ان يدل على ان صفات المبدع لا نهاية لها الا بخطوة عقلية جديدة هي : ان الشيء

الحادث لا بد ان يرجع آخر الامر الى فاعل حيّ موجود بذاته ، كما تقدم القول اكثر من مرة . ثم ان ما نراه لا يدل على كل صفات المبدع ، لان العلة اكمل من معلولها ، لا من جهة ان صفاتها اعظم من صفات المعلول بما لا يقاس وحسب ، بل ايضا من جهة ان لها من الصفات الذاتية ما لا يظهر في المعلول ، ولا يمكن ان يظهر .

واذن فلا بد من اكمال المعرفة العلمية بكمال الاله وجلاله ، وهذا الاكمال لا يصح ان يؤخذ من تصورات عقلنا المحدود ، ولا من تخيل كمال او استحسان صفات نضيفها اليه ، لان هذا كله تصورات شخصية نسبية . بل يجب علينا التماس المعرفة بالاله من الاله نفسه ، بأن يعرفنا بنفسه بذاته وصفاته ، ويكشف لنا من اسرار ارادته وحكمته ما لا نصل اليه ، وذلك يكون بتعليم منه يأتي الينا ونحاول ان نفهمه فهما صحيحا .

ومهما كان الامر فان على من يطمح الى المعرفة العليا بالاله ان يحاول تحطيم حجاب الحس والعالم الحسي والوصول الى المعرفة المباشرة بالاله ، وهي تجربة خاصة او معرفة ذوقية يقلو ما تتسع لها طاقة العقل ، لانه لا يعرف الاله حق المعرفة الا الاله نفسه .

ثم اذا آمنا من طريق الاستدلال العلمي بوجود الاله الخالق ، فكيف نعرف الحكمة من صدور هذا الخلق عنه ، والعوالم التي خلقها غير عالمنا ، وانواع الموجودات التي نحتل مكاننا بينها ، وحكمته من خلق الانسان والمعنى الذي اراده من وضع الانسان على هذا الكوكب ، وما هو القانون والمثل الاعلى الذي يجب ان يحكم حياة الانسان ، وما سر وجود العقل مع القدرة والاختيار في الانسان وصلاحية ذلك لفعل الخير والشر ، وماذا يفعل الانسان بحياته وماذا يكون موقفه ازاء خالقه ، وما مدى مسئوليته عن هذا كله ، وما مصيره بعد هذه الحياة ، هل الروح خالدة ؟ وهل من حياة اخرى للروح ؟ واي نوع من الحياة هي ؟

كل هذه اسئلة لا يمكن تفاديها ، لانها انسانية ، وهي مجال المشكلات والحاجات والازمات الانسانية ، وقد عبرت الانسانية عن الحاجة اليها تعبيرا نظريا وعمليا . لكن العلم لا يجيب عنها ، وليس له وسيلة لذلك ، ولا العقل له وسيلة لذلك .

انه يمكن ، ولا شك ، بعد الوصول الى الايمان العلمي بوجود الاله الخالق القادر الحكيم ، ان نستنتج على نحو منطقي دقيق دقة الاستنتاج الرياضي بعض الآراء ، لكن ذلك يبقى شيئا كليا عاما ، ولا نستطيع ان نعرف المحتوى او التفاصيل .

فمثلا : اذا قام الدليل العلمي القطعي على وجود خالق حكيم لهذا العالم ، فانه ينتج لنا منطقيا انه لا يخلق عبثا ولا باطلا ، وانه لا يخلق العالم ثم يترك تدبيره ، ولا يخلق الانسان العاقل الذي يتوثب عقله الى المعرفة الا ويعطيه علما فوق ما يصل اليه بوسائله العادية ، فيحدثه عن عوالم وموجودات لا يعلمها . وهو لا يتركه بلا تعليم يبين له الحكمة من وجوده والواجبات عليه في حياته نحو ربه ونحو نفسه ونحو غيره ، ويجيب له عن اسئلته عن الحياة وما بعدها .. وهكذا .

لكن هذا كله ، وان كان استنتاجا صحيحا ، فانه لا يعين لنا شيئا .

ولا يمكن مهما تكلف الانسان أن يصل في هذه الامور الى تحديد ، وهذا من ادلة الحاجة الى التعليم الالهي وافتقار الخلق اليه ، لا لان عقولهم في ذاتها عاجزة عن الحكم على الامور ، بل لانها ليس من شأنها التحديد بين الجائزات ، ولانها رغم ادراكها القيم ليس من شأنها ايجاب الواجبات. لان العقل وسيلة للمعرفة والادراك ، وليس مشرعا في امور تتجاوز ميدانه .

فلا بد من اكمال المعرفة العلمية التي يتوصل اليها العقل من النظر في نفسه وفي الكون بمعرفة تأتي من مصدر الكون والعقل فتساعد العقل على رؤية العالم في ضوء جديد . وفي هذا فائدة للعلم وللدين وللانسان .

وكما لا غنى لعالم الدين عن معرفة الثمرات الكبرى للعلوم الكونية والطبيعية والانسانية ، لانه يؤمن بخالق الكون والانسان ، فكذلك لا غنى لعالم الكونيات وعالم الطبيعة عن الاستنارة بهدى الدين ، لانه من طريق العلم يؤمن بإله قادر حكيم .

ان العلم يؤمن بمبدأ العلية وبعلة للعالم ، وهو يؤمن بما لا يرى ولا تدركه الحواس القاصرة، ويؤمن بأن هذا العالم تصميم عقلي يدخل في اطارات عقلنا ، فليس في العالم ولا في العقل ما يمنع العالم من قبول الدين المنزل .

لانه ، لما كان الدين المنزل من عند خالق العالم والانسان ، وكان موجها للانسان المزود بالعقل والحواس ، وهو في هذا العالم ، فانه يتحتم من حيث المبدأ ان يكون هنالك اتفاق بين حقائق الدين وبين ما يصل اليه العقل من علم ، بشرط ان يكون الدين المنزل على حالة صحته الاصلية ، وان نفهمه فهما صحيحا ، وان يكون العلم الذي نصل اليه صحيحا ، وان نعرف حكم العقل الصحيح وحدود احكامه .

وهذا امر جدي عظيم الاهمية ، حقيق بأن يعنى به الانسان المفكر . ولا خوف من النتيجة، فقد دلت التجربة على نجاح المحاولة في الاديان المنزلة كلها ، على نحو مرضي ، اذا صرفنا النظر عن المتطرفين في جانب او آخر ممن لا يعتد برايهم . واذا نظرنا في الاسلام مثلا وجدنا ان « المتكلمين » اقاموا مذاهبهم على اساس العقل ، وان الفلاسفة من ايام الكندي الى ايام ابن رشد اكدوا اتفاق الدين والفلسفة .

فالكندي(١) يقول : ان كل ما جاء به الدين الاسلامي يمكن ان يفهم « بالمقاييس العقلية » التي لا يرفضها الا جاهل ، وابن رشد يقول : انه لما كان الدين حقا فانه لا يمكن ان يناقض العلم البرهاني، لان الحق لا يضاد الحق بل هو يوافقه ويشهد له(٢) .

ولما كان الاسلام دين عقل وعلم ، وكان القرآن قد تكلم عن العالم ونظامه ، وامر بالنظر فيه بالحس والعقل ، للاستدلال على وجود الله ، فان العالم المسلم جدير بأن يؤمن بالعلم كما يؤمن بالدين ، فيطلب العلم بالكون لانه سبيل المعرفة بالله .

---

(١) راجع رسائله الفلسفية ، جـ ١ القاهرة ، ١٩٥٠ خصوصا رسالته في « الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل » ورسالته « في كمية كتب ارسطو »

(٢) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، لابن رشد

ومنذ اتصال الاسلام بالعلوم والفلسفات اقبل المسلمون على طلبهما وتناولوها بالدراسة والنقد وانشأوا علومهم وفلسفتهم . وقد واجهوا ثمرات العلوم والفلسفات اكثر من مرة ، في العصر العباسي الاول وفي القرن التاسع عشر ، ونجحوا في تمثل العلوم والفلسفات ، وفي تثبيت الايمان ـ الذى هو علم يقوم على العلم ـ بفضل تجديد المعرفة . وهم اليوم يواجهون المهمة نفسها .

وقد ظهرت في الفترة الاخيرة كتب كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين وفيها نظروا للعلم الحديث ولثمراته في ضوء آيات القرآن التى تتكلم عن العالم وعجائبه وظاهراته واسرارها ، لكنها لا تزال محاولات متفرقة .

وقد ظهرت في عشرات السنين القليلة الماضية كتابات كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين حاولوا فيها فهم آيات القرآن التى تتكلم عن الكون وآياته في ضوء نتائج العلم ، او هم حاولوا تفسيرها تفسيرا علميا . لكن ذلك كان محاولات متفرقة . فما اجدر العلماء المسلمين ان يجتهدوا في العلم وان يدرسوا ما في القرآن من اشارات كونية ، وان يستفيدوا مما اشتمل عليه من تنبيهات واحكام كلية تتعلق بالكون ، وان يتأملوا دقائق المعاني الكامنة في آياته وكلماته . وان هذه دراسة تشوق العقل وتفتح امامه آفاقا عليه ان يدرسها دراسة تعمق وتمحيص .

ان القرآن ، كما يقول عن نفسه « ذكر حكيم » و « علم » و « حكمة » ، فهو ينبه الحس والعقل ويوجههما الى آيات الكون في ضوء احكام وقضايا كلية او شاملة .

وليس الغرض من ذلك مجرد تثبيت الايمان بالله ، واعطاء العقل معرفة علمية فلسفية ، بل ايضا الاستمتاع بلذة العلم والبحث العلمي .

ولا يصح الظن بأن العلماء الغربيين العاكفين على البحث في العلوم يبعدون عن منابع الفكر الديني او الفلسفي القديم والحديث ، كلا ، انهم يعرفون تاريخ علومهم ، ويلمون بنصوص الدين وآراء علمائه ، ويزاولون عملهم العلمي في جو من ثقافة متكاملة . واذا كان منهم معرضون عن ذلك فانهم ، وان كانوا يصلون في العلم الى ما يصل اليه غيرهم ـ لان وسائل المعرفة العلمية مطيعة لمن يريد استعمالها ويجد في الوصول اليها ـ فانهم تنقصهم روح البهجة الناشئة من ادراك ما في الكون من آيات الدقة والروعة الدالة على الخلاق العظيم .

واذا كان دليل العلم قد اثبت وجود الاله القادر الحكيم ، فانه بذلك يضع العالم امام مسئولية كبرى ، فيما يتعلق بواجبه نحو هذا الاله وحكمته من وجود الانسان ، وفيما يتعلق بواجبه نحو ما يترتب على استعمال نتائج البحث العلمي . فهي قد تستعمل لخير الانسان او لالحاق الضرر به ، ومن هنا يجب على العالم الحديث ان يهتم بالنتائج التى تترتب على استعمال المعرفة العلمية اهتمامه بالبحث العلمي نفسه .

ومن هنا يصبح الايمان بالاله باعثا على معرفة حكمته وعلى احترامها ، فيكون العلم مؤيدا للايمان وعاملا على كمال الانسان وسعادته .

كان العلم الحديث سببا فى زعزعة الايمان احيانا ، وذلك يرجع الى انه لم يكن علما صحيحا ولا كافيا ، واليوم اصبح العلم داعيا الى الايمان ، وذلك بفضل ازدياده وصحته .

قال لورد كيلفن ، احد علماء الطبيعة البارزين :

« اذا فكرت تفكيرا عميقا فان العلوم سوف تضطرك الى الاعتقاد بوجود الله

وكان الفيلسوف الانجليزى فرانسيس بيكون يقول :

« ان قليلا من الفلسفة يقرب الانسان من الالحاد،اما التعمق فى الفلسفة فانه يرده الى الدين»

والله يقول فى القرآن الكريم بعد تنبيهه الى بعض آيات الكون :

« انما يخشى الله من عباده العلماء » (س ٣٥ ـ فاطر ، ٢٨) .

وهو يقول مؤكدا انتصار العلم بالله والايمان به ، بعد اكتمال المعرفة الانسانية :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » (س ٤١ ـ فصلت ، ٥٣) (١) .

---

(١) فيما عدا المصادر المذكورة فى مواضعها اعتمدت ، فى نقط لم تتيسر مراجعها ، على المقالة الممتازة التى كتبها تيلور فى دائرة معارف الدين والاخلاق عن الايمان بالله Theism وقد اشرت الى دائرة المعارف هذه بالحروف E.R.E. (Encyclopaedia of Religion and Ethics)

أحمد أبو زيد

أزمة العلوم الإنسانية

في الاجتماع السنوي الذي عقدته الجمعية الامريكية لعلم الاجتماع American Sociological Society في مدينة شيكاغو عام ١٩٥٨، القى العالم الامريكي الشهير تولكوت بارسونز Talcott Parsons محاضرة بعنوان « علم الاجتماع كمهنة Sociology as a Profession » اثارت كثيرا من الجدل والمناقشات حول ماهية ذلك العلم وميدانه ومناهجه ونظرة المشتغلين به الى انفسهم ، وهل يعتبرون انفسهم حرفيين ومهنيين يلتزمون بأصول المهنة في كل خطوة يخطونها ؛ وما هي تلك الاصول والقواعد ؛ وما اثر ذلك الالتزام على مستقبل علم الاجتماع نفسه ونوع المشاكل التي يجب عليهم دراستها والتعمق فيها . وقد ادى هذا كله الى انقسام العلماء الى فئتين ، ترى احداهما وجوب توفر العالم على دراسة مشاكل محددة بالذات للتعرف على كل دقائقها وتفاصيلها بما يتفق مع مستلزمات التخصص المهني الدقيق حتى وان كان ذلك على حساب النظرة العامة الشاملة الى الحياة الاجتماعية ككل ، او الى الخصائص الاساسية التي تميز المجتمع الذي يدرس الباحث تلك المشكلة او المشاكل المحددة فيه ؛ بينما ترى الفئة الثانية انه على الرغم من اهمية التخصص الدقيق والدراسة التفصيلية لمشاكل جزئية محددة فان المبالغة في ذلك الاتجاه تؤدي في آخر الامر الى تحديد مجال علم الاجتماع وتضييق افق الباحث نفسه ، وعزله عن التيارات والاحداث العالمية

(*) دكتور احمد ابو زيد ، استاذ الانثربولوجيا الاجتماعية بجامعة الكويت (بالاعارة من جامعة الاسكندرية) . عمل خبيرا لشئون الجماعات القبلية بمنظمة العمل الدولية بجنيف ، كما قام بابحاث حقلية بين الجماعات البدوية في معظم الدول العربية .

من مؤلفاته : « البناء الاجتماعي : مدخل لدراسة المجتمع » ، وقد ظهر منه للآن جزءان عن « المفهومات » و « الانساق » ويزاوج في كتاباته بين الانثربولوجيا وعلم الاجتماع .

نتيجة للتركيز على مشكلة واحدة محدودة بحدود الزمان والمكان ، وهو الامر الذى يتعارض مع ماهية علم الاجتماع باعتباره احد العلوم الانسانية التى تهدف قبل كل شيء الى دراسة الانسان في ذاته. وحسم الخلاف احد اساتذة جامعة شيكاغو حين ذكر زملاءه بالتقاليد القديمة التى كانت سائدة بين علماء الاجتماع الاوائل الذين كانوا يجمعون بين اتساع الثقافة وشمول النظرة ، وانه يعتقد بناء على ذلك ان علماء الاجتماع هم من اصحاب الثقافة الواسعة المتنوعة ، وليسوا من اصحاب النظرة الضيقة المتزمتة وان « هذه الجمعية » ، اى «الجمعية الامريكية لعلم الاجتماع» **هى فى المحل الاول جمعية علماء مثقفين وليست جمعية حرفيين ومهنيين . ومن الطريف ان الراى استقر بعد الاجتماع على تغيير اسم الجمعية ، فاصبحت « الرابطة الامريكية لعلم الاجتماع** American Sociological Association **وقد علق بعض الظرفاء على ذلك بان تغيير اسم الجمعية كان خير ما تمخض عنه ذلك الاجتماع السنوى ، اذ لو كانت الجمعية تمسكت باسمها القديم وقبلت فى الوقت نفسه الدعوة الى اعتبار علم الاجتماع حرفة او مهنة لصدق على الجمعية وعلى العلماء الاسم الذى تشير اليه الحروف الاولى من اسم الجمعية ذاتها وهو** A.S.S. **، اى (جحش)**

ومع ما في هذه الملاحظة الاخيرة من طرافة وقسوة ، فان لتلك المناقشات مغزاها العميق ، ليس فقط بالنسبة لعلم الاجتماع ، بل وايضا لكل العلوم الانسانية ، لانها تكاد تلخص حقيقة الازمة الراهنة التى تواجهها هذه العلوم ، والتى تتمثل بوجه خاص فى اختلاف الآراء حول طبيعتها ، ودقة المناهج واساليب البحث التى تتبعها ، وتوع الالتزامات التى يجب ان تلتزم بها ازاء الانسان والمجتمع ، والعلاقات المختلفة التى تقوم بين فروعها ومدى الاعتماد المتبادل الذى يمكن ان يقوم بين هذه الفروع والتخصصات وما الى ذلك . وعلى الرغم من ان معظم هذه المشكلات قديم ودارت حوله مناقشات طويلة منذ اواخر القرن الماضى ، وبخاصة فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، ثم تجددت هذه المناقشات بعد الحرب العالمية الاولى وبخاصة فيما يتعلق بالانثربولوجيا ، فان الظروف الحالية التى يمر بها المجتمع الانسانى والتقدم الملحوظ الذى حققته العلوم الطبيعية والبيولوجية، وتخلف العلوم الانسانية فى الوقت ذاته وعدم قدرتها على اللحاق بتلك العلوم ، ابرزت اهمية هذه المشكلات بشكل غير عادى . ومن الخطا ان نعتقد ان الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية والسياسية وغيرها من المشكلات الانسانية احدث عهدا بكثير من الاهتمام بالظواهر الكونية او الفيزيائية . بل ان العلوم الانسانية وبالذات علم الاجتماع او علم المجتمع ، كانت فى بعض فترات التاريخ تبدو اكثر تقدما من علم الطبيعة (الفيزياء) كما هو الحال مثلا فى ايام اليونان وبخاصة ايام افلاطون . ولكن بمجيء جليليو Galileo ونيوتن Newton احرزت العلوم الطبيعية من النجاح ما لم يكن مرتقبا ، وتفوقت كثيرا على غيرها من العلوم . ومنذ عهد باستير Pasteur ، نظير جليليو فى علم الحياة، احرزت العلوم البيولوجية نجاحا يكاد يعادل ما احرزته العلوم الطبيعية . ولكن العلوم الاجتماعية لا يبدو للآن انها وجدت من يحقق لها ماحققه جليليو للعلوم الطبيعية[1] . ومن هنا كان لا بد للمشتغلين بالعلوم الانسانية من ان يتعرفوا على اسباب ذلك التخلف الذى تعانى منه العلوم الانسانية من ناحية ،والطريقة المثلى للخروج من ذلك التخلف الذى يكاد يشبه الجمود ، ومن هنا

---

(١) بوبر ، كارل : عقم المذهب التاريخي ، دراسة فى مناهج العلوم الاجتماعية ـ ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٥٩ ، صفحة ٩ .

ايضا كان لا بد لهم من الاهتمام بالمسائل المنهجية وبخاصة المناهج التجريبية المتبعة فى العلوم الطبيعية بالذات . وهذه ايضا حركة قديمة ترجع الى ايام جون ستيوارت ميل : J. S. mill الذى اراد « اصلاح » علم الاجتماع بالاستعانة بالمناهج التجريبية مثلما فعل فونت Wundt فى محاولته « اصلاح » علم النفس . ومع ان هذه المناهج حققت كثيرا من النجاح فى علم النفس فهناك كثير من الشك فى مدى ما حققته من نجاح فى العلوم الانسانية .

ولقد ترتب على سرعة التقدم العلمى والتكنولوجى فى السنوات الاخيرة مع تخلف العلوم الانسانية ان زاد التشكك فى قيمة وجدوى هذه العلوم ، على الاقل فى حالتها الراهنة . وساعد على ذلك ماظهر من انعزال كثير من المشتغلين بهذه العلوم عن الاحداث الهامة فى مجتمعاتهم وعجزهم عن ملاحقة التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والايديولوجية التى يمر بها العالم الآن . وانعكس ذلك واضحا فى موقف كثير من الحكومات من كلا الفئتين من العلوم ومدى اهتمامها بها ، وهو اهتمام يمكن ان نقيسه بحجم الانفاق على كل منهما . وقد تكفى بعض الامثلة القليلة لتوضيح ذلك : فالمعروف مثلا ان حكومة الولايات المتحدة الامريكية انفقت على تدعيم البحوث العلمية والهندسية فى عام ١٩٦٦ ما يزيد على خمسة عشر بليون دولار ، وهو مبلغ ضخم ، ولكنه يرتفع الى ما يقرب من العشرين بليون دولار اذا اخذنا فى الاعتبار المساعدات الاخرى الثانوية وغير المباشرة التى بذلت فى هذا المضمار . ويزيد هذا المبلغ زيادة هائلة ليس فقط من كل ما تكلفه المجهود العلمى خلال الحرب العالمية الثانية ، بل انه يزيد ايضا على كل ميزانية الحكومة الفيدرالية فى السنة السابقة مباشرة على الهجوم على بيرل هاربور(٢) . وقد ارتفع حجم الانفاق اكثر من هذا بكثير بعد عام ١٩٦٦ نتيجة لتشعب البحوث العلمية والهندسية وتعقدها وامتدادها الى ميادين جديدة بعد ان دخل العلم مرحلة غزو الفضاء . وبعد أن كان البحث العلمى فى امريكا يكاد ينحصر فى الجامعات ومعاهد البحث العلمى وبعض الشركات الصناعية الكبرى نزلت الادارات الحكومية المختلفة الى هذا الميدان بقوة عارمة وميزانيات ضخمة واعداد كبيرة جدا من العلماء المتخصصين الاكفاء ، وهو امر جديد لم يكن لامريكا سابق عهد به . وليس المهم هنا هو ضخامة الانفاق على العلوم الطبيعية فى ذاتها . فهناك بغير شك ما يبرر ذلك الانفاق او بعضه على الاقل . وانما المزعج حقا هو ذلك التقتير المقابل فى الانفاق على العلوم الانسانية وعدم الاهتمام اهتماما كافيا بتدعيم البحوث فى هذه المجالات على الرغم مما يرتبط فى الاغلب بالتقدم العلمى والتكنولوجى من ظهور كثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تحتاج الى حلول سريعة حاسمة ، وما يتطلبه هذا كله من ضرورة دراسة الاوضاع الجديدة وفهم منطق العلم والتكنولوجيا وآثارهما فى الحياة الانسانية . وليس من شك فى ان هذا كله خليق بان يلقى اعباء جديدة على المشتغلين بالعلوم الانسانية والعلوم الطبيعية على السواء ، حيث يتعين على كل من الطرفين محاولة فهم الطرف الآخر والتعرف على ميادين ابحاثه واهتماماته والعمل على تعديل نظرته فى ضوء ذلك الفهم الجديد ، على اساس انه لا بد من تصحيح التوازن بين العلوم الطبيعية والانسانية او تضييق الهوة التى تفصل بينهما بقدر الامكان . والشيء الغريب هو انه على الرغم من الشعور المتزايد بخطورة الموقف الناجم عن اختلال

Nelson, W.R. (ed): The Politics of Science, Oxford University Press, N.Y. 1968, P.V.

التوازن ورجحان كفة العلوم الطبيعية الى الحد الذى يهدد مستقبل المجتمع البشرى بأسره ، فان الخطوات الإيجابية التى اتخذت الآن قليلة وغير فعالة . ففى انجلترا ــ مثلا ــ وهذا مثال آخر له مغزاه وان لم يكن مثالا صارخا كأمريكا ، نجد ان مجموع ما ينفق على العلوم الاجتماعية اقل من جزء من ألف جزء مما ينفق على العلوم الطبيعية ، وان هذه النسبة الضئيلة تزداد تضاؤلا لو اخذنا فى الاعتبار ما تنفقه الصناعة ايضا من اموال على البحث العلمى والتكنولوجى(٢) .

وقد يرجع بعض هذا التخلف الذى تعانيه العلوم الانسانية الى قلة الانفاق على البحوث ، وان كان يمكن فى الوقت ذاته تفسير الانصراف عن تدعيم هذه البحوث ذاتها الى قلة العائد الملموس منها ، والى اخفاق المشتغلين انفسهم بهذه العلوم فى تدعيم مركزهم واقناع الحكومات والمجتمع بجدوى ابحاثهم التى كثيرا ما يشوبها الجدل والافتراضات الفضفاضة والتعميمات التى لا تستند الى أساس متين من الواقع . وربما كان هذا من بين الاسباب التى دفعت پارسونز الى القيام بدعوته المتطرفة التى اشرنا اليها ، والى الاهتمام الزائد باتباع المناهج التجريبية ومحاولة محاكاة العلوم الطبيعية فى اساليبها ، عسى ان يؤدى ذلك الى احراز التقدم المأمول . ومن الصعب ان نناقش هنا بالتفصيل ازمة العلوم الانسانية المختلفة ، ولذا سنقتصر فى معظم الاحوال على الاشارة الى اثنين فقط من هذه العلوم ، وهما علم الاجتماع والانثربولوجيا ، او كما يسميان احيانا ، علم المجتمع وعلم الانسان ، كمثالين يوضحان الوضع القائم فى المجموعة كلها . فالمشاكل على اية حال واحدة او متشابهة الى حد كبير .

ولكن مهما يكن من امر تخلف العلوم الانسانية ، فليس ثمة شك فى انها خليقة بان تلعب دورا هاما فى حياة الانسان المعاصر وانسان المستقبل ، بل وقادرة على الاضطلاع بهذا الدور بشكل لم يتيسر لها من قبل ، وان تساعد على حل كثير من المشكلات والازمات التى نجمت عن التقدم التكنولوجى الحديث . والمعروف ان علم الاجتماع بالذات ظهر كنوع من الاستجابة للازمة التى كان يمر بها المجتمع الاوروبى خلال المرحلة الديناميكية التى ترتبت على ظهور الثورة الصناعية

---

(٢) Eysenck, H.J.: **Sense and Nonsenss in Psychology**, Pelican 1966, P. 12.

ويذكر ايزنك كمثال للتقتير فى الانفاق على الدراسات الانسانية ما يحدث فى مجال علم النفس باعتباره احد العلوم الانسانية المتقدمة ، ويقارن فى ذلك بين ما تتكلفه مثلا اختبارات قياس ذكاء الاطفال للتعرف على قدراتهم وميولهم ، مما يساعد على وضع خطة علمية سليمة لتوجيههم منذ صغرهم فى الحياة وبين ما ينفق على بعض الامور الاخرى التى قد لا تكون لها كل هذه الاهمية فى حياة الانسان . ومع ان اختبارات ذكاء اطفال المدارس بين سن السادسة والحادية عشرة لا يكلف الواحد منها سوى تسعة بنسات وان الامر يحتاج الى تطبيق خمسة اختبارات على فترات متباعدة ، بحيث تقل تكاليف الاختبارات كلها عن اربعة شلنات وهو مبلغ زهيد جدا ولا يمكن قياسه بما ينفقه اى شخص عادى على اصلاح اداة يلحقها التلف من الادوات التي يستخدمها فى حياته اليومية ، فان هناك صعوبة بالغة فى توفير المال اللازم لتطبيق هذه الاختبارات على كل تلاميذ المدارس فى تلك السن على الرغم من الفائدة الكبرى التي سوف تعود على الفرد نفسه وعلى المجتمع ككل ، وعلى الرغم من ان ذلك قد يوفر على المجتمع كله وعلى الفرد ذاته كثيرا من المتاعب وخيبة الامل والجهود الضائعة التى قد تحدث فى المستقبل اذا لم تطبق هذه الاختبارات وامثالها . انظر فى ذلك صفحات ١٢ ــ ١٧ من كتاب ايزنك السابق ذكره .

والثورات السياسية والظروف التى احاطت بعصر التنوير وحروب الاستقلال والثورات فى امريكا واوروبا والغزوات والحروب النابليونية . وكان الغرض من قيامه كحركة جديدة هو ايجاد وسائل وطرق واساليب يمكن بها تحليل العلاقات الاجتماعية المتشابكة المعقدة وتقريبها الى الاذهان . وهذا معناه ان علم الاجتماع نما وترعرع فى عالم سريع التغير نسبيا كان يبدو حينذاك على انه ينحرف بسرعة فائقة عن الاوضاع الراسخة الموروثة ، كما كان الانسان نفسه يبدو فيه ضائعا لا يعرف اين يسير ، كما كان يشعر بانه اصبح عاجزا تماما امام نتائج اعماله وافعاله التى لم يكن يقدر نتائجها حق التقدير . لقد كان علم الاجتماع بذلك بمثابة المطلب العقلى لنوع جديد من العلماء يختلفون كل الاختلاف عمن سبقهم من الكتاب الذين لم يدخروا وسعا رغم امكانياتهم المتواضعة فى فهم الانسان والمجتمع(٤) . ولقد كان العلماء الاوائل يرون فى علم المجتمع – حسب قول فريدريش بوخولتز Friedrich Buchholz – نوعا من الدراسة الفذة الفريدة التى لم تكن العصور السالفة تحلم بامكان قيامها ، كما كانوا يرون فى المشتغلين بذلك العلم الجديد طرازا خاصا من المفكرين يركزون كل اهتمامهم ويحصرون كل اهدافهم فى محاولة تقريب العلم من حالة المجتمع واوضاعه ، وبالتالى يعملون على تكييف ذلك العلم الجديد للمجتمع . ومع ذلك فلم يحاولوا ان يطلقوا عليه اسما معينا . والمعروف ان الذى سمى علم الاجتماع بذلك الاسم هو اوجست كونت Auguste Comte الذى كان يخضع ذلك العلم للقول الفرنسى المأثور : Savoir pour prevoir, prevoir pour pouvoir اى انه كان يعتبر الغاية الاخيرة من علم الاجتماع هى التنبؤ او التكهن ، وان الغاية من التنبؤ هى التحكم والتوجيه والارادة . وبالتالى فان علم الاجتماع كان من بين اهدافه التغلب على الجموح الاعمى والنتائج غير المرئية وغير المقصودة التى قد تترتب على افعال الانسان(٥) . وهذا هو بالضبط ما يبدو عليه الوضع الآن مع كثير من الفوارق فى الدرجة بطبيعة الحال . فالعالم يمر فى الوقت الحاضر بسلسلة طويلة من التغيرات العنيفة السريعة المتلاحقة ، وقد زعزعت هذه التغيرات ثقة الانسان وايمانه فى كثير من القيم الموروثة ، وجعلته يشعر بالضياع والضآلة ازاء التقدم العلمى والتكنولوجى الهائل ، ولم يعد يدرى تماما الى اين المصير . وكان لا بد للانسان ازاء ذلك من ان يرجع الى نفسه مرة اخرى يبحث فيها وفى المجتمع الذى ينتمى اليه ، وفى العلاقات الانسانية والقيم الاجتماعية والروحية ، وكذلك فى الظروف الراهنة التى تحيط به عن موطىء قدميه ، ويحاول ان يستشف منها شيئا عن حاضره ومستقبله . ولكنه يصطدم فى اثناء بحثه بالوضع المؤلم الذى انحدرت اليه العلوم الانسانية التى كان يمكن ان يسترشد بها ، بالاضافة الى حالة التشكك وعدم اليقين التى تسيطر على المشتغلين بهذه العلوم ذاتها فيما يتعلق بتحديد الهدف منها ومناهجها والدور الذى تقوم به فى الحياة بعد ان فقدت ، على ما يبدو ، كثيرا من مقوماتها الاصلية القديمة . وهذا يصدق على علم الاجتماع فى المحل الاول . ولكنه يصدق ايضا على الانثربولوجيا . ولقد دفع ذلك كله كثيرا من المشتغلين بالعلوم الانسانية وبخاصة الشباب منهم الى ان يختبروا بعقل ناقد وضع

---

(٤) Gerth, H. and Landau, S.; "The Relevance of History to the Sociological Ethos" in Stein M. and Vidich, A. (eds) : **Sociology on Trial**, Prentice - Hall, N.J. 1963, P. 26.

(٥) نفس المرجع والصفحة .

هذه العلوم في الوقت الحاضر بقصد التعرف على سر الازمة التي تمر بهـا ، وعناصر تلك الازمـة وطريقة الخروج منها .

ـ ١ ـ

وازمة العلوم الانسانية هي في اساسها ازمة كيان ، ان صحت هذه التسمية ، نشأت من الرغبة في اثبات وجود هذه العلوم وتحديد مكانها بين بقية العلوم والمعارف تحديدا واضحا نهائيا ومعترفا به من الجميع ، اى من المشتغلين بالعلوم الطبيعية والبيولوجية من ناحية ، والمشتغلين بالعلوم الانسانية ذاتها من الناحية الاخرى ، على الرغم مما قد يبدو في هذا القول الاخير من غرابة . فليس هناك حتى الآن اتفاق تام بين المتخصصين في العلوم الانسانية انفسهم على تحديد هـذه العلوم(٦) والاعتراف بمجالات تخصصها ومدى التعاون الذى يمكن ان يقوم بينها ، بل والاكثر من ذلك الاعتراف بعضها ببعض . وهـذا الموقف التشككي في اهمية بعض التخصصات من جانب المشتغلين بتخصصات اخرى ضمن دائرة العلوم الانسانية ذاتها موقف قديم . فاوجيست كونت في تصنيفه للعلوم الذى وضعه في كتابه الشهير «دروس في الفلسفة الوضعية **Cours de Philosophie Positive** يرتب العلوم ترتيبا تصاعديا من البسيط الى المعقد ، مبتدئا بالرياضيات التى يعتبرها ابسط العلوم ، لانها هي الاساس الاول الذى تعتمد عليه كل العلوم الاخرى ، دون ان تستند هي الى اى علوم اخرى ابسط منها ، ومنتهيا بعلم الاجتماع الذى يعتبره اكثر العلوم تعقيدا . الا انه يسقط علم النفس من هذا التصنيف ، لانه ليس علما خليقا بالذكر . وقد اتخذ دوركايم Durkheim ايضا موقفا معاديا من علم النفس وان لم يصل الى حد الانكار التام له ، ولكنه كان يرفض الاستعانة به في فهم ودراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية ويحذر من الوقوع في التأويلات السيكولوجية لتلك الظواهر ، وان كانت كتاباته هو نفسه لم تخل من مصطلحات علم النفس(٧) . وقد نجد دليلا واضحا على مدى تخبط العلماء في هذا الصدد لو قارنا موقف دوركايم باعتباره عالم اجتماع ، بموقف

---

(٦) يطلق اصطلاح (العلوم الانسانية) في العادة على الانثربولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والسياسة ، وقد يدخل في دائرتها ايضا التاريخ وفي بعض الاحيان الادارة العامة . وتختلف العلوم الانسانية عما يعرف عادة باسم الانسانيات Humanities التي تضم الادب والفلسفة والفن وما اليها .. وسوف نعود لذلك فيما بعد .

(٧) ربما كان افضل مثل لذلك هـو كتابه عن « الانتحار ، دراسة في علم الاجتماع Le Suicide; Etude de Sociologie » الا على الرغم من انه حاول في الفصول الاولى ان يدحض الفكرة السائدة لدى كثير من الكتاب من ان الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد وانه لا يمكن لذلك تفسيرها في ضـوء علم النفس وبالاشارة الى الحالات النفسية التي يمر بها الفرد فانه لا يلبث أن يفرق بين ثلاثة انواع من الانتحار يسميها النمط الاناني الذى ينشأ من انعدام تكامل الفرد في المجتمع ، والنمط الايثاري الذى ينشأ من رغبة الفرد في التضحية بحياته خضوعا لبعض الاوامر والتقاليد ، ثم الانتحار الناشىء عن الانحراف عن المعايير الثابتة أو الخروج عليهـا . ولا يكاد تحليل دوركايم للانتحار يختلف عما قد يكتبه الآن احد علماء الانثربولوجيا السيكولوجية من امثال هالويل Hallowell . انظـر في ذلك كتابنا عن « البناء الاجتماعي : مدخل لدراسـة المجتمع » ، الجزء الاول ، المفهومات .. الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٨ ، صفحات ٨٠ ـ ٨٥ .

مالينوفسكي Malinowski – باعتباره من علماء الانثربولوجيا ازاء علم النفس والتاريخ باعتبارهما علمين من العلوم الانسانية .

فبينما يرفض دوركايم علم النفس على ما رأينا وينادي بأهمية التاريخ في فهم الظواهر الاجتماعية يقف مالينوفسكي موقفا مناقضا لذلك تماما . فهو يرفض التاريخ ولا يعترف به كوسيلة او اداة في فهم المجتمع ، ولكنه يستعين – في بعض دراساته على الاقل – بعلم النفس لفهم بعض الظواهر الاجتماعية ، بل انه كان يأخذ على المدرسة الفرنسية اغراقها في توكيد الجانب الاجتماعي من الطبيعة البشرية على حساب التغايرات الفردية وحاول ، على هذا الاساس ، ان يعدل نظرية دوركايم عن طريق الاستعانة بالنظريات السيكولوجية عند بافلوف Pavlov وفونت وكذلك الاستعانة بالتحليل النفسي(٨) .

وظهر هذا الاتجاه واضحا بوجه خاص في دراساته للدين والسحر حيث حاول تفسيرهما – مع غيره من العلماء من امثال ماريت Marett ولوى Lowie ورادين Radin – على اساس المشاعر والحالات الانفعالية كالكراهية والجشع والحب والخوف والرهبة وما الى ذلك . ثم نجد من الناحية الثالثة ايفانز بريتشارد E.E. Evans-Pritchard وهو تلميذ مباشر لمالينوفسكي يقف موقفا معاديا تماما لعلم النفس على عكس استاذه ، ويرى أن التأويلات التي تعتمد على علم النفس يداخلها كثير من الخلط وعدم الترابط ، كما أن فيها كثيرا من اللغو والهراء (٩) .

ويبدو ان التشكك في اهمية العلوم الانسانية او بعضها على الأقل – يتعدى دائرة المشتغلين بهذه العلوم انفسهم الى غيرهم من المفكرين والعلماء ، كما يقولون ان موجة الشك تبلغ ذروتها بالنسبة لعلم النفس بالذات الذي أثير حوله كثير من السخرية والتهكم اللاذعين وبخاصة فيما يتعلق بمناهجه وطرق البحث فيه ، وهي مناهج وطرق تهدف الى توكيد الناحية « العلمية »

---

(٨) يظهر هذا الاتجاه بوضوح في كتابات مالينوفسكي الاولى حيث حاول تفسير الكبت والصراع اللذين يظهران في العائلة الاوروبية نتيجة لوطأة الحضارة الحديثة بالاستعانة بالتحليل النفسي وكتابات فرويد ومدرسته ، كما يظهر ايضا في كتابه عن « الجنس والكبت في المجتمع الهمجي « Sex and Redression in Savage Society وان كان عارض فيه التفسيرات الفرويدية وبيّن عدم انطباقها على المجتمعات البدائية وبخاصة المجتمعات الاُمومية Matrilineal . وعلى اي حال فقد نبذ مالينوفسكي في كتاباته المتأخرة هذه الاتجاهات وبخاصة نظريات التحليل النفسي التي يصفها بأنها نظريات فاحشة مسرفة ، وان حججها واهنة غامضة كما انها تستخدم الفاظا ومصطلحات معقدة . انظر في ذلك الجزء الاول من كتابنا عن « البناء الاجتماعي » – المرجع السابق ذكره صفحتي ١٠١ – ١٠٢ .

(٩) انظر ترجمتنا لكتاب : ايفانز بريتشارد : الانثربولوجيا الاجتماعية ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، (الطبعة الاولى ١٩٥٨) صفحة ٧٥ . ويأسف ايفانز بريتشارد حين يرى ان « الصير الذي لاقاه العلماء السابقون لم يردع الانثربولوجيين المحدثين – وبخاصة في امريكا – من محاولة صياغة النتائج التي وصلوا اليها في ذلك الخليط من علم النفس السلوكي والتحليل النفسي ، وهو ما يطلق عليه اسم سيكولوجيا الشخصية او سيكولوجيا الدوافع والاتجاهات (صفحتا ٧٥ – ٧٦) وهو يرى ، على العموم ، أن كلا من علم النفس والانثربولوجيا يدرس نوعا خاصا به من الظواهر وان ما يدرسه احدهما لا يمكن فهمه على اساس النتائج التي توصل اليها الآخر . وحتى يدرسان نفس الافعال في السلوك الواقعي فانهما يدرسان تلك الافعال على مستويات مختلفة من التجريد . (صفحة ٧٦) .

فيه وتقريبه من العلوم الطبيعية . وكثيرا ما تعرض لهذه السخرية أساطين علم النفس والتحليل النفسي من امثال بافلوف وفرويد . ولقد كان بافلوف بالذات موضعا لسخرية برناردشو في روايته « زنجية تبحث عن الله The Black Girl in Search of God » حيث يسخر شو من تجارب بافلوف المشهورة حول الافعال العكسية الشرطية . وبصرف النظر عن مدى جدية برناردشو في نقده وتهكمه وعن مدى فهمه لتجارب بافلوف ، فالمهم هنا هو عنصر التشكيك وما يلقيه من ظلال قاتمة على هذا العلم في اذهان الكثيرين من الناس ـ بل والاذكياء منهم ـ الذين قد يخطئون ادراك الغرض من اجراء التجارب العلمية . فعلى الرغم من ان بافلوف يعتبر من اعظم علماء النفس فان شو يظهره على انه امير العلم الزائف ، وان كل ما فعله في العلم هو انه اضاع خمسة وعشرين عاما من عمره في اجراء تجارب غريبة على الكلاب لجمع المعلومات التي يقيم عليها نظريته البيولوجية حول اذا ما كان اللعاب يسيل من فم الكلاب حين تتعرض لبعض المنبهات والمثيرات مثل رؤية الطعام او شم رائحته وسماع بعض الكلمات او الاصوات في اثناء ذلك ، وكمية ذلك اللعاب مقدرة بعدد القطرات التي تتساقط من الفم ، وانه بذل كثيرا من الجهد والوقت في فتح ادمغة عدد لا يحصى من الكلاب وعمل ثقوب وفتحات في افكاكها وخدودها لكي يسيل اللعاب منها بدلا من ان يسيل من طرف اللسان وهكذا .. وتسال الفتاة الزنجية البسيطة بافلوف « لماذا لم تسالني انا ؟ لقد كان بوسعي ان اجيبك على ذلك في خمس وعشرين ثانية دون ان تضطر الى تعذيب كل هذه الكلاب المسكينة » . ويستنكر بافلوف السؤال ويعيب على الفتاة جهلها وقصر عقلها ، لقد كان يعرف تلك الحقيقة عن سيل اللعاب طيلة الوقت ، ولكنه لم يكن برهن عليها تجريبيا في المعمل وبذلك لم تكن هذه الحقيقة معروفة على المستوى العلمي من قبل . «لقد وصلتني كنوع من التخمين الفج ولكنني اوصلتها للآخرين كحقيقة علمية (١٠)

ونفس تسمية « العلوم الانسانية » بهذا الاسم يثير كثيرا من الجدل والبلبلة نظرا لانه يجمع بين مجالين مختلفين تماما من مجالات المعرفة ، سواء من حيث الموضوع او المنهج او اساليب الدراسة ويشبه احد كبار علماء الانثربولوجيا المعاصرين ، وهو الاستاذ روبرت ردفيلد Robert Redfield الوضع في امريكا ، على الاقل ، بمادبة ضخمة تضم مختلف المعارف والتخصصات ، وقد جلست العلوم الاجتماعية او الانسانية والى يمينها العلوم الطبيعية والبيولوجية والى يسارها الانسانيات ، وفي الوسط تماما يجلس علم الاجتماع وعلم السياسة اللذان لا يكادان يدخلان في اية علاقة رسمية مع جيرانهما على كلا الجانبين ، بينما يظهر علم النفس الى اليمين بالقرب من العلوم الطبيعية والبيولوجية وان كان يبدو رغم ذلك غير واثق تماما مما اذا كان يتعين عليه ان يقوي علاقاته وصلاته بالبيولوجيا او بالعلم الاجتماعي ، بينما تعمل الجغرافيا جهدها للتقريب بين بعض الدراسات الاخرى التي تهتم بالجنس البشري من ناحية والارض من ناحية اخرى . اما الانثربولوجيا فانها تجد نفسها في موقف غريب وفريد . فهي ترسل مندوبين عنها يمثلونها في « مجلس البحوث للعلوم الاجتماعية Social Science Research Council » كما ان لها مقعدا محجوزا بين علماء

(١٠) Eysenck, op. cit., PP. 231-232

البيولوجيا والفلك في « مجلس البحوث القومي National Research Council »بالاضافة الى تمتعها بعضوية « المجلس الامريكي للجمعيات الثقافية American Council of Learned Societiest حيث تشارك في اعمال المشتغلين بالفنون والآداب.

وايا ما يكون نظام توزيع المقاعد وترتيب الجلوس فانه لا يساعد على تبادل الحديث والرأى بين هذه العلوم . فالعلماء الاجتماعيون على العموم يديرون ظهورهم المشتغلين بالانسانيات الذين يجلسون الى يسارهم ، مثلما يدير العلماء الطبيعيون على العموم ظهورهم للاجتماعيين . وتوزيع المقاعد بهذه الطريقة يعبر في الحقيقة عن مواقف واتجاهات معينة تعكس نوعا من تفاضل المكانة والمنزلة بين مختلف التخصصات ، وبالتالي ترتيب هذه التخصصات في مراتب عليا او دنيا بالنسبة لبعضها بعضا . فبعض التخصصات يعتبر « اصعب » من البعض الاخر وبالتالي افضل منها واعلى مركزا . وقد يكون المقصود بذلك صعوبة بعض هذه العلوم او التخصصات على الفهم وكذلك اعتمادها على الرياضيات . وهذا هو السبب في تميز علم الاقتصاد على بقية العلوم الانسانية . ولكن كثيرا ما تكون « الصعوبة » مرتبطة في اذهان الناس بنفس طبيعة العلم ومجاله والموضوعات التي يبحث فيها . وهذا هو السبب في اعتبار العلوم الطبيعية والبيولوجية اصعب من غيرها . ومن هذه الناحية بالذات ، وعلى هذا الاساس ، تعتبر الانسانيات ، كالادب والفنون « اسهل » الدراسات والتخصصات ، بينما تعتبر الانثربولوجيا « اصعب » وبالتالي ، اعلى مركزا ومكانة من علم الاجتماع نظرا لان لها ـ او لبعض فروعها على الاقل ـ صلة بالبيولوجيا ، وهكذا . والمهم هنا هو ان « العلماء » والمتخصصين في دراسة « الكائنات البشرية في دنياها » لا يشعرون على العموم بانتمائهم الى فئة « العلماء » بالمعنى الدقيق الضيق للكلمة ، وانه لا يدخل من بين المشتغلين بالعلوم الانسانية في تلك الفئة سوى علماء الانثربولوجيا ، وربما كان ذلك ـ حسب تعبير ردفيلد اللاذع : « لان لهم صلة بدراسة الجماجم » (١١) .

ولقد ترتب على ذلك الموقف الوسط الذى تقفه العلوم الانسانية بين العلم الطبيعي والانسانيات ان وجدت نفسها في شبه عزلة عن كلا الفئتين من المعارف والتخصصات . وادى هذا نفسه الى تخبط المشتغلين بهذه العلوم في اختيار الطريق التي يسلكونها وان كان ثمة ميل قوى واضح للارتباط بالعلوم الطبيعية واتباع طريقها . ورغم طول المناقشات والجدل فلا تزال المشكلة قائمة ، وهي مشكلة تتعلق بالمناهج في المحل الاول وتثير كثيرا من الخلاف والشقاق، وبخاصة بين الاجتماع والانثربولوجيا . وسوف نعرض هنا لجانب من تلك الخلافات والجهود التي بذلت ـ ولا تزال تبذل ـ لحل المشكلة لكي تتبين الى اى حد افلحت هذه الجهود في حلها او في زيادتها تعقيدا .

– ٢ –

وجزء كبير من مسئولية قيام هذه الازمة يقع على عاتق العلوم الانسانية ذاتها لترددها في

---

(١١) Redfield, R., « Social Science Among the Humanities», in Id: **Human Nature and the Study of Society**, Chicago 1962, Vol. I, PP. 42-44.

لتحديد مجالات تخصصاتها بدقة واتباع مناهج خاصة محددة فى الدراسات والابحاث التى تقوم بها، ثم فى تحمسها آخر الامر لطرق البحث الخاصة بالعلوم الطبيعية ومبالغتها فى تطبيق هذه المناهج والطرق على الظواهر التى تقوم هى بدراستها ، اعتقادا منها ان ذلك سوف يرتفع بها الى المستوى الرفيع من الدقة والتقدم الذى احرزته العلوم الطبيعة والبيولوجية . ومع ان هذا الاتجاه ساعد بالفعل على تحقيق نتائج طيبة فى بعض المجالات وبخاصة فيما يتعلق بامكان قياس بعض الظواهر الاجتماعية والنفسية على ما سنرى فيما بعد،فانه ادى من الناحية الاخرى الى ابتعاد العلوم الانسانية عن موضوعها الاساسى ، وهو فهم الانسان والمجتمع فهما يجمع بين الدقة والعمق والشمول . وبقول آخر،فان جزءا من الازمة الحالية ناشىء من محاولة تلك العلوم الاقتراب من العلوم الطبيعية والتشبه بها ، او على الاصح الطريقة التى تسلكها فى ذلك. وتظهر هذه المحاولة للتشبه فى ابسط مظاهرها فى اصرار « العلوم » الانسانية على ان تطلق صفة « العلم » على نفسها وموضوعات تخصصها على ما نجده فى « علم » الاجتماع او السوسيولوجيا ، و « علم » الانسان او الانثربولوجيا و « علم » النفس و « علم » الاقتصاد . بل ان الناس لم يعودوا يتكلمون عن السياسة او فلسفة السياسة وانما عن « علم » السياسة،او «العلم» السياسى Political Science فالتشبه بالعلم واضح اذن . وليس المقصود بذلك هو دراسة الظواهر الانسانية المختلفة دراسة موضوعية منزهة عن الميول والاهواء والتحيزات ـ وان كانت هناك اعتراضات على امكان تحقيق هذه الموضوعية او حتى جدواها ـ وانما المقصود هو التمسك الشديد بتطبيق اساليب وطرق البحث المتبعة فى العلوم الطبيعية على ما ذكرنا . وقد ارتبط هذا كله بطبيعة الحال بالاتجاه نحو التخصص الضيق ، تمشيا مع مقتضيات العلم الحديث وما يؤدي اليه هذا التخصص الضيق من تفتيت لموضوعات الدراسة بحيث ينتهى العالم الى ان يعرف اكثر واكثر عن اشياء اقل فاقل . وليس ثمة ما يعيب التخصص الدقيق ما دام يؤدى الى البحث العميق . فكل ما حققته العلوم الطبيعية والبيولوجية من تقدم يرجع الى التخصص الضيق . ولكن التخصص الضيق فى العلوم الانسانية ادى الى انحصارها فى دراسة موضوعات جزئية وابتعادها عما هو « انسانى » وانفصالها عن احداث العالم والحياة ، وهو ما يؤخذ الآن بشدة عليها وعلى المتخصصين فيها .

ويختلف هذا الموقف اختلافا كبيرا عن تصور العلماء الاوائل لمجال ورسالة العلوم الانسانية بعامة وعلم الاجتماع بخاصة . وربما كان سبب ذلك هو اختلاف الظروف والاوضاع التى لابست نشاة علم الاجتماع عن الظروف التى يعمل فيها العلماء الحاليون . والواقع ان الرعيل الاول من علماء الاجتماع لم يكونوا «اكاديميين» بالمعنى الشائع الآن للكلمة ، بل ان الكثيرين منهم كانوا غرباء تماما عن الحياة الاكاديمية الضيقة ولا ينتمون اليها . ويعتبر بوخولتز Buchholz وكونت نفسه وهربرت سبنسر Herbert Spencer من افضل الامثلة لذلك النوع من العلماء . لقد كان بوخولتز صحفيا حرا وناقدا ، وكان كارل ماركس ، الذى يطلق عليه « اليهودى غير المتهود » اقتصاديا وفيلسوفا وعالم اجتماع ومؤرخا ومصلحا اجتماعيا ومفكرا ثوريا . بل ان بعض العلماء الاوائل الذين اشتغلوا فعلا بالتدريس مثل فرديناند تونيز F. Tonnies وماكس فيبر Max Weber وزيمل Simmel ودوركايم وغيرهم كانوا بطبيعة تكوينهم العقلى والثقافى الواسع غرباء ، نسبيا ، على الحياة الاكاديمية الضيقة ، ولم يكونوا يحتملون فكرة « الاستاذ » او « المعلم » بالمعنى الضيق

الكلمة الذى يحصر صاحبه فى حدود تخصصه بحيث يغرق فيه تماما . وعلى الرغم من كل الاضافات التى اضافوها لعلم الاجتماع فانهم لم يحصروا انفسهم فى ذلك الفرع وحده من فروع المعرفة ، بل ان معظم الفضل فى اسهامهم المتنوع العميق فى علم الاجتماع يرجع الى تلك النظرة الواسعة المتعمقة(١٢) . كذلك كان الحال بالنسبة لعلماء الانثربولوجيا الاوائل ، اذ كان سير هنرى مين Sir Henry Maine وماكلينان Mac Lenan وباخوفن Bachofen ولويس مورجان Lewis Morgan يشتغلون بالمحاماة ، وكان فوستيل دوكولانج Fustel de Coulanges مؤرخا للعصور الكلاسيكية الوسطى ، وكان تايلور E. Tylor من المهتمين بدراسة اللغات الاجنبية ، وكان وليام روبرتسون سميث W. Robertson Smith راعيا فى الكنيسة الاسكتلندية ومتخصصا فى دراسات العهد القديم كما كان سير جيمس فريزر Sir James Frazer متخصصا فى الاداب الكلاسيكية ، وهكذا(١٣) . ومن هنا جاءت نظرتهم الى الظواهر الاجتماعية والانسانية التى يدرسونها نظرة شاملة واسعة تتعدى فى العادة حدود المجتمع المحلى الضيق الذى يعيشون فيه ، وتحاول الاحاطة بقدر الامكان بالانسانية ككل وان كان ذلك لا يخلو من مثالب .

والظاهر ان ذلك كان هو الطابع الغالب على معظم العلوم الانسانية . فلقد كان المؤرخون يهتمون فى المحل الاول بالتاريخ العالمى ككل اكثر من اهتمامهم بالتاريخ القومى، ويظهر هذا واضحا فى كتابات آدم سميث وهيجل وماركس وبوركهارت Burkhardt ورانكه Ranke ، ولا زلنا نجد رواسب ومخلفات هذا الاتجاه فى كتابات توينبى Toynbee ، ولقد كان لورد اكتون Lord Acton يطلب من تلاميذه من طلبة التاريخ ان يدرسوا « المشكلات التاريخية » التى هى فى صميمها « مشكلات انسانية » ولا يقتصروا على دراسة العصور التاريخية التى كان يعتبرها دراسة ضيقة محدودة الافق ، كما كان كولنجوود Collingwood يوصى تلاميذه فى علم الآثار بان يدرسوا المشكلات لا الاماكن الاثرية (١٤) . وليس من شك فى انه كان للاوضاع العامة السائدة ، حينذاك، دخل كبير فى اتخاذ ذلك الموقف . فالتغيرات السريعة الهائلة نسبيا والتطورات المتلاحقة التى صاحبت تحول المجتمع الاوروبى فى عصر الانقلاب الصناعى على ما راينا كانت تتطلب من المشتغلين بالعلوم الانسانية ان يحيطوا بكل هذه التغيرات واسبابها ، وان ينظروا الى العالم المتغير نظرة شاملة لا تتوافر الا لمن يقف ـ ولو جزئيا ـ خارج اسوار الحياة الاكاديمية العالية الضيقة المحكمة ، وهو ما كان يتوافر بالفعل فى هؤلاء العلماء .

ويعتبر علماء الاجتماع الامريكيون وعلماء الانثربولوجيا البريطانيون مسئولين فى المحل الاول عن ذلك الاتجاه نحو التخصص الضيق ، وبالتالى نحو النظرة الضيقة فى اثنين من اهم العلوم الانسانية . وساعد على ذلك ظهور النزعة الوظيفية فى التفسير الاجتماعى بعد ان انحسرت موجة التاويلات التطورية التى كانت تسود فى القرن التاسع عشر نتيجة لما وجهه العلماء المحدثون لتلك

---

(١٢) Gerth & Landau; op. cit., PP. 26-27

(١٣) ايفانز برتشارد : الانثربولوجيا الاجتماعية ، المرجع السابق ذكره ، صفحتا ١١٠ ـ ١١١ .

(١٤) ايفانز برتشارد : المرجع السابق ذكره صفحة ١٢٠ .

التأويلات من انتقادات وطعون . فلقد بدأت الولايات المتحدة الامريكية بعد الحرب العالمية الاولى تحتل مكانة مرموقة في المجتمع العالمي وتفرض نفسها وثقافتها على العالم بأسره ، بحيث يمكن القول مع جيرث ولاندو انه بدأ عصر جديد في تاريخ العالم هو عصر الولايات المتحدة (١٥) الذي يتميز بالسيطرة الامريكية ليس فقط في الميدان الاقتصادي او السياسي ، بل وايضا في مختلف ميادين العلم . وقد دخل علم الاجتماع الامريكي بالذات مرحلة جديدة لها خصائصها واتجاهاتها المميزة التي تتعارض تمام التعارض مع الاتجاهات القديمة . فبينما كان العلماء الاوائل يهتمون بدراسة الابنية العالمية اخذ العلماء الامريكيون يركزون اهتماماتهم على دراسة المجتمعات المحلية ، او المشاكل الجزئية المحددة ، وظهر بذلك ما يعرف على العموم باسم علم الاجتماع البيئي الذي يهتم بدراسة الوسط او المجتمع المحلي ، وذلك على يد روبرت بارك Robert Park في شيكاغو منذ العشرينيات من هذا القرن . وازاء هذا الاتجاه الامبريقي الجديد بدأ علم الاجتماع بصورته القديمة التي كانت مألوفة في القرن التاسع عشر والتي يمثلها علماء من امثال كونت وسبنسر ودوركايم يختفي بالتدريج واعتبرت نظرياته مجرد نظرات ميتافيزيقية على احسن الفروض . ثم اخذ الاتجاه نحو التخصص الضيق يزداد وضوحا ، ولم يعد السوسيولوجي بذلك مجرد متخصص في علم الاجتماع فحسب ، ولكنه اصبح متخصصا في فرع محدد بالذات مثل سوسيولوجيا العائلة ، او سوسيولوجيا الرأي العام ، او سوسيولوجيا المعرفة او العلاقات السلالية ، وما الى ذلك . ولم تعد الاولوية في الدراسات والبحوث الاجتماعية الحديثة تعطى لاختيار المشكلة التي يراد بحثها او لنوع المعلومات التي يراد جمعها ، وانما اصبحت الاولوية تعطى لطرق واساليب البحث التي يمكن استخدامها او الاستعانة بها في جمع المعلومات وترتيبها وتبويبها وتحليلها . واختفى بذلك الى حد كبير ما كان رايت ميلز Wright Mills يسميه بالمخيلة الاجتماعية Sociological Imagination واصبحت تلك (المخيلة) تعتبر مسألة غير عملية وغير علمية على السواء ، كما اختلفت النظرة الى الكثيرين من العلماء الامركيين الأفذاذ الذين اسهموا اسهاما له قيمته ووزنه في التفكير الاجتماعي النظري في امريكا ذاتها من امثال بيتريم سوروكين Pitirim Sorokin فاصبح العلماء الامبريقيون يعتبرونهم متخلفين وتقليديين ويصفون آراءهم بانها آراء عتيقة وبالية ، كما كادت اسماء كونت وسبنسر ودوركايم وغيرهم من علماء الاجتماع الكلاسيكيين تتوارى وتسقط في زوايا النسيان والاهمال ، ولم يعد يرجع الى كتاباتهم سوى قلة ضئيلة من المتخصصين المتعمقين ، ولاسباب تاريخية فقط في الاغلب (١٦) .

ولقد شاركت الانثربولوجيا الاجتماعية في بريطانيا مشاركة فعالة في تعميق هذا الاتجاه ودفعه الى الامام . ولقد فرضت طبيعة الدراسات الانثربولوجية ذاتها ذلك الاتجاه على العلماء والباحثين . فحين ظهرت الانثربولوجيا الحديثة كعلم متميز وجهت كل اهتمامها الى دراسة الاشكال البسيطة من التجمعات الانسانية التي اصطلح على تسميتها بالمجتمعات البدائية ، وهي بحكم الواقع جماعات صغيرة ومنعزلة بعضها عن البعض الآخر الى حد كبير ، وبذلك لم يكن ثمة بد امام الانثربولوجيين

---

(١٥) Gerth & Landau, op. cit., p.29

(١٦) Ibid, pp. 29-30

من قصر جهودهم فى الوقت الواحد على دراسة مجتمع واحد من هذه المجتمعات الصغيرة المنعزلة بكل ما فيه من احداث ونظم وقيم وما يطرأ عليه من تغيرات وتطورات سريعة متلاحقة، وكانت طبيعة المنهج الانثربولوجى تضطر الباحث الى الاقامة فترة طويلة من الزمن فى الجماعة التى يدرسها حتى يتسنى له جمع اكبر قدر ممكن من المعلومات الدقيقة التفصيلية ، ويحيط بكل مظاهر الحياة ويتعرف على العلاقات الاجتماعية المتشابكة التى تؤلف نسيج البناء الاجتماعى هناك . وحتى بعد ان اتسع مجال البحوث الانثربولوجية وامتد الى المجتمعات الاكثر تقدما وتعقدا ظل الانثربولوجيون مخلصين الى حد كبير لطريقة البحث التقليدية ؛ ولذا فانهم يحرصون على اختيار الجماعات الصغيرة المحدودة كي يتمكنوا من دراستها دراسة تفصيلية مركزة . وعلى ذلك فان الجهود الضخمة التى كانت تبذل فى القرن التاسع عشر للوصول الى نظريات عامة تصدق على المجتمع الانسانى بأسره وفى مختلف صوره اخذت تقل وتتضاءل وتختفى بالتدريج ، لتحل محلها دراسات وبحوث اقل طموحا واقل اعتمادا على التفكير النظرى البحت . كان علماء القرن التاسع عشر يهتمون ببحث المسائل العامة الواسعة مثل المعنى الاجتماعى للدين . اما العلماء المحدثون – او المعتدلون منهم على اى حال – فانهم يفضلون دراسة الموضوعات الاكثر تحديدا مثل الدور الذى تلعبه عبادة الاسلاف فى النسق الاجتماعى الذى يقوم على نظام العشائر المنقسمة فى بعض المجتمعات الافريقية. ولم يعد الانثربولوجى الحديث يحاول رسم صورة عريضة شاملة لتطور فكرة المسئولية مثلا او تطور الدولة عند الجنس البشرى كله، وانما يقوم بفحص مشكلات معينة بالذات وملاحظتها بطريقة مباشرة، كان يدرس مثلا العداوة او مركز الرئيس فى احد النظم السياسية بالذات ، وذلك بالاشارة الى المجتمعات التى تؤثر فيها العداوة او الرياسة تأثيرا واضحا فى بقية النشاط الاجتماعى . كذلك لا يحاول الباحث الانثربولوجى المعاصر ان يزج بنفسه فى المناقشات النظرية العامة مثل البحث فيما اذا كانت المجتمعات البدائية تنزع نحو الشيوعية او الفردية ويتجه بدلا من ذلك الى دراسة كل انواع الحقوق الجماعية الفردية او الخاصة المتعلقة مثلا بملكية الارض او الماشية او غيرها فى مجتمع معين بالذات ، وذلك لكى يحدد نوع العلاقات القائمة بين كل هذه الحقوق من ناحية وعلاقتها كلها بالانساق الاجتماعية التى تتأثر بها مثل نسق القرابة والنسق السياسى والنسق الشعائرى وما اليها من ناحية اخرى(١٧) . يضاف الى ذلك عامل آخر حاسم كان له اثره فى اتجاه الانثربولوجيا هذه الوجهة « العلمية » او الامبريقية الجديدة ، واعنى به نوعية علماء الانثربولوجيا فى بداية القرن العشرين وطبيعة تخصصاتهم الاصلية ، فاذا كان العلماء الاوائل من امثال مورجان وماكلينان وفريزر وروبرتسون سميث قد تخصصوا فى الاصل فى الدراسات الانسانية والانسانيات ، كالقانون والفلسفة واللغات الكلاسيكية على ما رأينا ، فان الكتاب الذين خلفوا من بعدهم كانوا فى الاغلب من العلماء الطبيعيين . فقد كان هادون Haddon مثلا عالما فى الحيوانات البحرية ، وسلجمان Seligman متخصصا فى علم الامراض (الباثولوجيا) ، واليوت سميث G. Elliot Smith من علماء التشريح ، وبالفور Balfour من علماء الحيوان ، وماليتوفسكى وبواز Boas من علماء الفيزياء ، وهكذا . وكان لهذا اثره بغير شك فى الاتجاه نحو

(١٧) ايفانز بريتشارد : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٣٦

الدراسات الحقلية التى تعتبر الآن الخاصة المميزة للدراسات الانثربولوجية (١٨) . ولقد أدى هذا الاتجاه الامبريقى خدمات جليلة للعلم . فقد ساعد مساعدة فعالة على تطوير وتهذيب أدوات البحث العلمى ، مما ادى فى النهاية الى تحقيق درجة عالية جدا من الدقة والضبط فى النتائج . كما ساعد على امتداد اهتمام العلماء والباحثين الى انماط من الحياة الاجتماعية لم يكن يخطر ببال العلماء السابقين دراستها ، مثل دراسة المناطق السكنية المتخلفة فى المدن الحديثة او عصابات اللصوص ومحترف الجريمة أو مدمنى المخدرات او الثار او مجتمعات المقاهى والنوادى الليلية ، وما الى ذلك من الجماعات الصغيرة المحدودة او المشكلات الاجتماعية المحدودة . الا ان المبالغة فى هذا الاتجاه الامبريقى ـ او على الاصح الاقتصار علية ـ كانت لهبعض النتائج الضارة التى تتمثل بوجه خاص فى تقسيم المجتمع الى قطاعات متمايزة للتمكن من القيام بالدراسات المركزة، وفصل هذه القطاعات عن المجتمع القومى ، فضلا عن المجتمع الانسانى ، وكان لهذا اثره فى انصراف العلوم الانسانية ، تدريجيا ، عن رؤية المجتمع والانسان فى عمومهما كما ذكرنا من قبل .

وليس المقصود بذلك هو الاعلاء من شان الدراسات العامة الشاملة او اعطاءها من الاهمية والتقدير اكثر مما تستحق . فلقد كان لهذه الدراسات التحليلية الشاملة عيوب كثيرة واضحة ، وبخاصة في القرن التاسع عشر حين لجا كثير من العلماء التطوريين الى افتراض حدوث امور لم تحدث بالفعل فى تاريخ الانسانية (١٩) . ولكن مهما يكن من شان هذه العيوب فانه يبقى لهؤلاء العلماء التحليليين الاوائل الفضل في محاولة رؤية الامور في علاقاتها المتبادلة وعلى مستوى المجتمع الانسانى كله واقامة دراساتهم ضمن بناء اجتماعى دينامكى دائم التغير . فلقد كان كل منهم يرى العصر الذى يعيش فيه عصر ازمات وانتقال وتحول وتغير وانه يحتاج بذلك الى الالمام بكل ما يحدث فيه ، ليس فقط على الصعيد المحلى او القومى بل على الصعيد العالمي ككل . وبذلك كان ماركس مثلا ينظر الى عصره على انه عصر انتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية، وكان سبنسر من قبله يراه عصر صراع بين المجتمع الصناعى المسالم الذى يسير حسب القانون الطبيعى والمجتمع الحربى الديكتاتورى الذى يقوم على الطغيان والاستبداد ، وهكذا . وهذه ناحية تفتقر اليها النظرة المحدثة فى معظم الاحوال ، على الرغم من ان العصر الذى نعيش فيه هو ايضا عصر ازمات

---

(١٨) المرجع السابق ، صفحة ١١١ .

(١٩) من افضل الامثلة التي يمكن الاستشهاد بها هنا ، ذلك النظام العقلي النظري البحت الذى اقامه لويس مورجان ليصور به تطور العلاقات الجنسية ، او على الأصح تطور الزواج . وتتلخص نظرية مورجان فى ان المجتمع كان يتالف فى البداية من زمرة اجتماعية بسيطة تعيش فى حالة بدائية لا تحكمها ضوابط او قوانين او قواعد خلقية ، وبذلك كان افرادها يحيون حياة اباحية وتحرر دون ان تكون هناك اية ضوابط تتحكم فى علاقاتهم الجنسية . ويسمى مورجان هذه المرحلة بمرحلة الاباحية الجنسية . ولم تلبث هذه الحالة ان خضعت لشيء من التنظيم بحيث نشا عنها اشكال القرابة المختلفة فى مراحل تالية من التاريخ . وكان اول شكل فى رايه هو العائلة الدموية التى تقوم على زواج الاخوة والاخوات ، ثم تلاها ما يسميه بزواج الجماعة حيث كان الزواج يتم بين جماعة من الاخوة وعدد من النساء لا يشترط ان يكن أخوات، او على العكس من ذلك بين جماعة من الاخوات وعدد من الرجال الذين لا يشترط فيهم ان يكونوا اخوة . ومن هذا الشكل ظهر شكلان جديدان هما تعدد الزوجات بالنسبة للرجل الواحد او تعدد الازواج للمراة الواحدة قبل ان يظهر اخر شكل من اشكال العائلة واكثرها رقيا فى الوقت نفسه ، وهو الذى يقوم على زواج الرجل من امراة واحدة فى الوقت الواحد . وليس هناك ما يدل اطلاقا على ان نظام الزواج مر فعلا بهذه المراحل ، كما انه لا يوجد ما يشير الى ان المجتمع الانسانى عرف بالفعل زواج الجماعة .

وتغير وتحول ليس لها مثيل في كل تاريخ الانسانية . وقيل من العلماء المعاصرين هم الذين يحاولون ان ينظروا الى عالمنا المعاصر من خلال الصراع القائم بين المثل والقيم المختلفة او الصراع بين الانسانية والآلة التي هي احدى منجزات الانسان نفسه . وليس من شك في ان المسئول الاول عن التغير الواضح في النظرة الى موضوع علم الاجتماع وغيره من العلوم الانسانية هو الميل الشديد الى التخصص الدقيق الضيق الذى ارتبط باعتبار هذه العلوم مهنا او حرفا واعتبار المشتغلين بها « مهنيين » او « حرفيين » اكثر منهم مجرد مثقفين متعددى الجوانب في ثقافتهم ونظرتهم الى الحياة والمجتمع والانسان (٢٠) . ويبدو ذلك واضحا بين علماء الانثربولوجيا بوجه خاص . فالغالبية العظمى من بين هؤلاء العلماء يرتبط اسمهم ليس بنظريات معينة او حتى بدراسة مشاكل انسانية عامة وانما بدراسة مجتمع محلى واحد صغير ، كما هو الحال ، مثلا ، بالنسبة لمالينوفسكى الذى يرتبط اسمه بجزر التروبرياند Trobriand Islands التي وقف عليها كل حياته وجهوده . ولم يعط صفة الشمول والعمومية لكتاباته الا بعض علماء الاجتماع الفرنسيين من ذوى النظرة الواسعة والقدرة على صياغة النظريات والوصول الى احكام عامة كلية من تحليل المعلومات الاثنوجرافية التي جمعها مالينوفسكى ومقارنتها بغيرها من المعلومات الاثنوجرافية التي جمعها غيره من علماء الانثربولوجيا من شتى المجتمعات . وهذا وحده هو الذى اعطى كتابات مالينوفسكى معنى ومغزى تعدت بهما الحدود المحلية الضيقة التي كانت تنحصر فيها . وما يصدق على مالينوفسكى يصدق على غيره من علماء الانثربولوجيا الى حد كبير (٢١) .

وانا نتوقع ، بطبيعة الحال ، من العلماء المحدثين ان يخرجوا علينا الآن بدراسات عامة واسعة وشاملة تشبه كتابات فريزر او تايلور التي تملأ في العادة مجلدات عديدة كما هو الحال في كتاب فريزر « الغصن الذهبى » الذى يقع في اثنى عشر مجلدا . فلقد تغيرت الظروف التي يعمل فيها العلماء كما تغيرت طريقة التأليف العلمى عما كانت عليه في القرن التاسع عشر . ولكن الذى يؤخذ على « العلماء » المحدثين هو ابتعادهم الى حد كبير عن الانشغال بدراسة الاوضاع والحركات والنظم الاجتماعية المعاصرة والتغلغل في معرفة اصولها واسبابها ونتائجها وتفضيلهم على ذلك الانحصار في مشكلاتهم الجزئية الضيقة . ولقد لاحظ جيرث و لاندو (٢٢) في ذلك ان مجلة علم الاجتماع الامريكية American Journal of Sociology رغم كل الازمات والشدائد التي مرت بالعالم قبل الحرب العالمية الثانية ورغم اقتراب العالم من تلك الحرب بسرعة هائلة ومخيفة لم تنشر مقالا واحدا عن الحرب النازى الا في عام ١٩٤٠ ، اى بعد ان كانت الحرب قد نشبت بالفعل ، وانه خلال الفترة الطويلة بين عامى ١٩٣٢ و ١٩٤٧ لم يظهر في تلك المجلة ذاتها - رغم عصريتها واهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع سوى مقالين اثنين عن (الاشتراكية القومية)، وان فهرس المجلة التحليلى خلال خمسين سنة

---

(٢٠) Gouldner, A.W.; «Anti-Minotaur: The Myth af a Value-Free Sociology» in Stein & Vidich, op. cit, p. 45.

(٢١) انظر مقالنا عن (الطريقة الانثربولوجية لدراسة المجتمع) ، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، المجلد العاشر ، ١٩٥٦ صفحات ٨٥ - ١٠٠ .

(٢٢) Gerth & Landau, op. cit , p. 31

كاملة لم يرد فيه ذكر كارل ماركس والماركسية سوى ثلاث مرات فقط بينما لا توجد فيه أية اشارة على الاطلاق الى لينين واللينينية . ولا يزال كثير من علماء الاجتماع فى امريكا بوجه خاص يغضون الطرف من الازمات الطاحنة التى يمر بها العالم الآن والتى تتمثل بالنسبة لامريكا نفسها فى التفرقة العنصرية وحرب فيتنام والظلم الاجتماعى الذى تتعرض له بعض فئات الشعب وانتشار الجريمة وما الى ذلك ، ويركزون اهتمامهم على نفس المشاكل التى كانوا يهتمون بدراستها من قبل ، او يدرسون موضوعات غريبة وبعيدة عن المألوف ليجذبوا الانظار اليهم، بينما يغفلون دراسة بعض الظواهر الهامة مثل الثورة الثقافية فى الصين التى تؤثر فى حياة ما لا يقل عن سبعمائة مليون نسمة والتى يعتبرها كثير من المفكرين اكبر حركة جماهيرية فى تاريخ الجنس البشرى (٢٣) والمسئول الاول عن ذلك هو ــ كما ذكرنا من قبل ــ الرغبة الجامحة فى محاكاة العلوم الطبيعية فى نظرتها الى موضوعات تخصصها وطريقتها فى معالجة هذه الموضوعات واتباع نفس المناهج والطرق وما تطلبه هذا كله من التخصص الضيق الدقيق .

ـ ٢ ـ

ولقد كان من الطبيعى ان تمتد هذه الثورة الى كثير من النواحى التى تعتبر مسلمات اولية فى العلم والتى اقتبستها العلوم الانسانية بالضرورة حين اختارت لنفسها أن تسلك طريق العلوم الطبيعة والبيولوجية وتطبق مناهجها وتلتزم بنظرتها الى موضوعاتها . ولعل اهم ما يميز والدارسين بحيث يعتبر الحديث فى موضوعية البحوث نتها للظواهر التى تعنى بها . وقد نادى العلماء الاوائل فى مختلف العلوم الانسانية بالتزام الموضوعية فى دراستهم ايضا للظواهر الانسانية ، وظهرت هذه الدعوة واضحة فى كتابات علماء الاجتماع الاوائل ، وتلقفتها منهم الاجيال التالية من الباحثين والدارسين بحيث يعتبر الحديث فى موضوعية البحوث من اول الدروس التى يتلقاها طالب الاجتماع او الانثربولوجيا باعتبارها شرطا اساسيا لقيام « البحث العلمى » الدقيق . ولقد كان اميل دوركايم ، شيخ الاجتماعيين الفرنسيين ، من اهم واكبر الدعاة بضرورة التمسك بالموضوعية العلمية لتحقيق « علمية » علم الاجتماع ، وظهر ذلك واضحا فى بداية كتابه الهام عن « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » حيث تنص القاعدة الاولى على ضرورة اعتبار الظواهر الاجتماعية كما لو كانت اشياء . والمقصود بهذه الشيئية هو ــ على العكس مما كان يعتقد الكثيرون من اعداء وناقدى دوركايم ــ ان تعالج تلك الظواهر الاجتماعية بنفس الروح ونفس النظرة ونفس الاسلوب التى يعالج بها الباحث الفيزيائى او الكيميائى او البيولوجى الظواهر التى يدرسها كل منهم فى معمله . والمبدأ الهام الذى يحكم الموضوعية ويضمنها هو السعى فى طلب الحقيقة ولا شىء غير الحقيقة .. وان يقول العالم الحق ولا شىء غير الحق ، على حد تعبير بوبر Popper (٢٤) . وهذا معناه ان الباحث لا بد ان يكون بعيدا عن التحيز وان يتنزه عن الميول والمصالح الخاصة أو حتى الميول والمصالح السائدة فى فترة تاريخية معينة ، سواء اكانت هذه ميولا سياسية او اقتصادية او طبقية . ومن هنا كانت القاعدة

(٢٣) نفس المرجع والصفحة .

(٢٤) بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢٦ .

الثانية من قواعد المنهج عند دوركايم تنص على ضرورة التخلص من كل الآراء والافكار والاهواء السابقة ونبذها . وهذا معناه في آخر الامر « ضرورة اجتناب كل وجهة انتخابية » (٢٥) ، وبالتالى الامتناع عن الوقوف موقفا نقديا او ابداء وجهة نظر معينة وعدم اصدار اية احكام تقييمية فوظيفة العالم الاجتماعى أو الأنثربولوجى - كمثالين للمشتغلين بالعلوم الانسانية - هى الملاحظة والوصف والتحليل والتفسير فحسب . ولقد وجدت هذه الدعوة لتحرير العلوم الانسانية من الاحكام التقييمية صدى هائلا عند الغالبية العظمى من المشتغلين بهذه العلوم ، واتخذت الدعوة - على ما يقول جولدنر - شكل وصية اخرى تكاد تضاف الى « الوصايا العشر » وتقول «لا تصدر حكما تقييميا »،وهى وصية تمتلىء بها الآن كل الكتب المدرسية (٢٦) .

وتثير هذه الدعوة كثيرا من شكوك العلماء الشبان الآن مثلما اثارت من قبل كثيرا من المناقشات والجدل بين علماء الجيل السابق . ولكن الشكوك الحالية تتخذ شكل الازمة نظرا لحدة المناقشة وطبيعة الموضوعات التى تتعرض لها ، وهى موضوعات فيها كثير من الحساسية وتمس الحكومات وكثيرا من الهيئات الرسمية في الدول المختلفة ، كما توجه كثيرا من التهم للمشتغلين بالعلوم الانسانية . ويتساءل العلماء الثائرون عما يقصده اصحاب تلك الدعوى بالضبط من ضرورة تحرر العلوم الانسانية بعامة والعلوم الاجتماعية بخاصة من عنصر التقييم . فهل المقصود بذلك هو أن يتجنب الباحث اصدار اى حكم تقييمى على المشاكل الاجتماعية التى تعترض حياة المجتمع والتى يقوم الباحث نفسه بدراستها ؟ أو هل المقصود هو تجنب التعرض بالدراسة اصلا لهذه المشاكل حتى لا يتعرض الباحث لاخضاعها للنظرة الناقدة الفاحصة واحتمال اتخاذه موقفا معينا منها وبالتالى احتمال الحكم عليها ؟ أو هل المقصود هو ضرورة الترفع عن المتطلبات الاخلاقية للعلوم الانسانية وبذلك يكتفى الباحث بسرد الوقائع بامانة مع الامتناع تماما عن استخلاص اية مبادىء من تلك الوقائع ؟ ليس هناك راى موحد ومتفق عليه من جميع العلماء حول هذه المسالة .

وهناك أسباب منهجية ، ولا شك ، وراء هذه الدعوى . ولكن على الرغم من اعتراف العلماء المعارضين بوجاهة هذه الاسباب فانهم لايغفلون مع ذلك الدوافع الاخرى الخاصة التى تكمن وراء هذه الدعوى،والظروف التى احاطت بالعلماء الذين تبنوها ودعوا لها . وافضل مثل ذلك هو ماكس ڤيبر Max Weber باعتباره احد كبا العلماء الذين تركوا اثرا واضحا في تاريخ الفكر الاجتماعى الحديث، كما أنه يتلقى الآن كثيرا من الطعنات التى يوجهها بعض العلماء الشبان الثائرين لانصار الموضوعية العلمية في العلوم الانسانية والمنادين بامكان التنزه عن اصدار الاحكام التقييمية في تلك العلوم . فلم تكن دعوى ماكس ڤيبر بامكان التخلص من الاحكام التقييمية ناشئة فقط من رغبته في تطبيق قواعد المنهج تطبيقا دقيقا على علم الاجتماع ، وانما كان يرى الى جانب ذلك ان هذه النظرة ترتفع بالعلوم الانسانية وبخاصة علم الاجتماع عن أن تكون اداة في خدمة السلطات الحكومية

---

(٢٥) نفس المرجع ، صفحة ١٨١ .

(٢٦) Gouldner, op. cit., p. 35.

(٢٧) Ibid, pp. 36-37

والاحزاب السياسية وتساعد الجامعة بالتالي على الاحتفاظ باستقلالها وتماسكها وابعاد أي تدخل خارجي في شئونها العامية . فلقد كان واضحا له أن الاساتذة الذين يخرجون عن الموقف « المحايد » الذى يجب ان يتمسك به العالم في دراسته للمشكلات الانسانية والذين يعبرون في اثناء دروسهم ومحاضراتهم عن آراء خاصة تعكس نظرة تقييمية ووجهة نظر شخصية ازاء هذه المشكلات يجذبون الى محاضراتهم اعدادا من التلاميذ اكبر مما تجذب محاضرات الاساتذة « المحايدين » او « الموضوعيين » . وكان التعبير عن الاراء الشخصية في الجامعات الالمانية يتخذ وسيلة للتنافس بين الاساتذة وبالتالي تحقيق المكاسب الشخصية وبخاصة المكاسب السياسية ، ولذلك كان فيبر يرى في التمسك بالموضوعية الخالصة وسيلة للقضاء على ذلك الاتجاه الخطير الذى كان يهدد الجامعة والحياة العلمية السليمة . يضاف الى ذلك ان التعبير عن الاراء الشخصية في مشكلات المجتمع والانسان امام الطلاب قد تكون له نتائج خطيرة على تفكيرهم ، اذ قد يتخذ شكل ما يعرف الآن باسم عملية « غسل المخ » ، خاصة وان الطلاب في المراحل الاولى من حياتهم الجامعية لا يكونون على درجة من العلم والثقافة والقدرة على فحص الاراء وتحليلها بطريقة نقدية ، وبذلك يتقبلون ما يلقيه عليهم اساتذتهم كقضايا مسلم بها ، وفي ذلك خطورة بالغة على التفكير الشخصي وبالتالي على حرية التفكير اذ يتخرج الطلاب نسخة مكررة من استاذهم . والاغلب ان فيبر كان في هذا كله يحارب التعبير عن القيم السياسية بالذات وليس القيم الجمالية او الدينية ، او هو على الاقل لم يعارض بنفس العنف والقوة مناقشة شئون الفن والدين والتعبير عن الراى فيها بصراحة . فلقد كان همه الاول هو الابتعاد بالجامعة عن الخصومات السياسية التى كانت ناشبة في المانيا على ايامه ، واعتقد ان الجامعة حين تنأى بنفسها عن مثل تلك المعارك تستطيع ان تؤدى رسالتها على اكمل وجه كما يستطيع اساتذتها أن ينصرفوا بكل جهودهم الى العمل الاكاديمى الخالص الذى يجب ان يقفوا حياتهم عليه وحده . يضاف الى ذلك أن مناقشة الشئون السياسية تخضع دائما ـ في نظر فيبر ـ لكثير من القيود والمؤثرات والضغوط ، وبذلك لا يمكن ان تكون حرة بالمعنى الصحيح للكلمة ، ولذا فقد يكون من الخير الامتناع عن مناقشتها اصلا . « فالكبت الذاتى » القائم على امتناع الشخص من تلقاء نفسه عن مناقشة هذه الامور هو افضل طريقة لتجنب التعرض للقمع الخارجي . الا ان العلماء الشبان ينعون على فيبر هذه السلبية ويرون ان شانه في هذا الموقف شأن من يرى ان الانتحار هو افضل وسيلة لتجنب التعرض لخطر القتل ، وان النتيجة المحتومة لهذه السلبية هى ابعاد الجامعة تماما عن احدى وظائفها الاساسية ، وهى محاولة اكتشاف الاهداف الرئيسية للحياة الانسانية عن طريق حرية المناقشة والجدل (٢٨)

والواقع ان هناك من الشواهد ما يبرر موقف التشكك الذى يقفه العلماء الشبان الآن من مسالة موضوعية البحث في العلوم الانسانية . ذلك ان الحكومات كثيرا ما تتدخل في توجيه البحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وتحدد موضوعات معينة بالذات تعطيها أولوية مطلقة ، وتطالب العلماء بدراستها قبل غيرها من المشاكل التى قد تكون اقرب الى ميول هؤلاء العلماء ،

---

(٢٨) Gouldner, op. cit, pp. 38- 41

كما أن تمويل معظم الدراسات والبحوث فى الوقت الحاضر يأتى من مصادر حكومية أو شبه رسمية على العموم . واعتماد العلماء فى هذه المجالات على الهيئات الرسمية يفرض بلا شك قيودا معينة على آراء الباحثين والعلماء فى المشكلات التى يدرسونها . وكثير من العلماء والباحثين فى مختلف الدول هم فى الحقيقة مجرد « موظفين » فى الادارات الحكومية ، يقتصر نشاطهم العلمي على دراسة المسائل التى تعينها لهم الدولة او الادارة الحكومية التى ينتمون اليها . ولمة فارق كبير بغير شك بين ان تسهم الحكومات والشركات فى الانفاق على البحوث التى يقوم بها العلماء حسب رغباتهم الشخصية وبدون تدخل من تلك الحكومات والشركات من ناحية ، وان تقوم هيئة معينة بتحديد مشكلة معينة وتختار لدراستها باحثين معينين تقوم بالانفاق عليهم فى أثناء مدة البحث والدراسة . فمعظم الدراسات والبحوث التى تدخل فى هذه الفئة الاخيرة انما تجرى لخدمة اغراض معينة ، ولذا فهي تخضع فى كل خطوة من خطواتها لتدخل تلك السلطات ورقابتها وتوجيهها مما قد يؤثر فى النتائج التى تصل اليها . بل ان الكثير من هذه الدراسات الاجتماعية والانثربولوجية والسياسية والاقتصادية يتم بتوجيه ادارات المخابرات فى الدول المختلفة . والمثل الذى يفرض نفسه هنا بقوة هو وكالة المخابرات المركزية (C.I.A.) فى امريكا التى تنفق اموالا طائلة على ذلك ، وتسخر اعدادا كبيرة من العلماء المتخصصين فى مختلف فروع العلوم الانسانية — وغيرها — للقيام بدراسات معينة ليس فى امريكا وحدها بل وايضا فى كل بلاد العالم . وقد ثارت شبهات كثيرة حول علاقة بعض الجامعات الامريكية الكبرى مثل جامعة كولومبيا ومعاهد البحوث والدراسات العليا بتلك الوكالة ، وكان ذلك من اهم الاسباب التى ادت الى ثورة الطلاب فى تلك الجامعات احتجاجا على تسخير العلوم الانسانية فى خدمة اهداف «غير انسانية» .

ومن الانصاف ان نذكر ان استعانة الحكومات بالمشتغلين بالعلوم الانسانية لتحقيق اهداف معينة ظهر بشكل واضح وعلى نطاق واسع خلال الحرب العالمية الثانية ، حين عمل بعض العلماء الانثربولوجيين وعلماء التاريخ بالذات فى المخابرات العسكرية للدول المتحاربة ، وتولى بعضهم بالفعل شئون الحكم والادارة فى المناطق التى تم فتحها ، وقاموا بعدد من الدراسات فى اثناء ذلك (٢٩) . وقد لا يكون هناك غبار فى استعانة الدولة بخبرة علمائها فى المجهود الحربي لكسب

---

(٢٩) من اهم الامثلة على ذلك مشاركة العالم الانثربولوجي البريطاني ايفانز بريتشارد فى حروب شمال افريقيا وتوليه منصب الحاكم العسكرى فى برقة لبعض الوقت ثم تاليفه كتابه المشهور عن السنوسيين فى برقة تحت اسم The Sanusi of Cyrenaica

كذلك اهتم عدد من علماء الانثربولوجيا فى امريكا لاسباب تتعلق بالدعاية والحرب بدراسة شعوب الاعداء والحلفاء على السواء ، واستعانوا فى ذلك بخبرتهم الطويلة فى دراسة المجتمعات البدائية والبسيطة ، وكذلك بخبرتهم فى تركيب الثقافات الزائلة التقاعية والتي على وشك الاندثار ، ثم ابرازها كوحدة متكاملة من المعلومات المبعثرة التي كانوا يحصلون عليها من الشيوخ الأحياء فى تلك المجتمعات . وقد قاموا بتطبيق ذلك المنهج نفسه على الشعوب المشتركة فى الحرب وبخاصة على اليابان بقصد تركيب ثقافتهم وفهم مزاجهم وطابعهم الخاص او ما يعرف عموما باسم « الخلق القومي » او « الطابع القومي » عندهم . وقد اعتمدوا فى ذلك على الكتابات والمعلومات التي كانت فى متناول ايديهم نظرا لاستحالة القيام بدراسات حقلية مباشرة فى اثناء الحرب . وقد عرفت هذه الدراسات منذ ذلك الحين باسم « دراسة الثقافة من بعد » . وقد اشترك فى تلك الدراسات بعض كبار العلماء هناك من امثال كلاكون Cluckhohn ومارجريت ميد Margaret Mead وجورر Gorer ومترو Metraax .

انظر فى ذلك الجزء الاول من كتابنا : البناء الاجتماعي ، المرجع السابق ذكره ، صفحتي ٢٣١ ، ٢٣٢ .

المعركة ، ولكن الامر لم يلبث ان خرج من ذلك النطاق الى مجال استخدامهم في عمليات التجسس من اجل فرض السيطرة والنفوذ على البلاد الاخرى في زمن السلم ، وهو وضع يعتبره العلماء والمتمردون الثائرون منافيا للاخلاق . والاكثر من ذلك هو ان بعض العلوم الانسانية ، وبخاصة الانثربولوجيا ، استعين بها في توطيد اركان الاستعمار على ما كان يحدث في المستعمرات البريطانية في افريقيا . فقد كانت الحكومات الاستعمارية تستعين بمن تسميهم بالانثربولوجيين الحكوميين ، لاجراء دراسات خاصة بين القبائل والشعوب الخاضعة لحكمها ، وجمع معلومات حول موضوعات معينة بالذات ، لكي تسترشد بها في سياستها وادارتها لتلك المجتمعات بطريقة لا تتعارض مع القيم والنظم التقليدية السائدة هناك ، وبذلك كانت الحكومات الاستعمارية تتمكن بمعونة هؤلاء الانثربولوجيين الحكوميين من تفادى كل ما من شانه اثارة تلك الشعوب ، فلا تطالب بحريتها واستقلالها ، ويعتبر ذلك العمل ايضا في نظر العلماء الثائرين المتمردين منافيا الاخلاق . صحيح انه في بعض الاحيان كان يسمح لهؤلاء الانثربولوجيين الحكوميين بالقيام بالدراسات التى يرغبون هم انفسهم في اجرائها والتى تتلاءم مع ميولهم او تجيب على بعض الاسئلة العلمية التى تدور في اذهانهم ، وكذلك فحص بعض النظم التى لا تهم الحكومات بشكل مباشر مثل النظام الديني او القرابي او الآداب والفنون الشعبية والاساطير وما الى ذلك ، ولكن هذا كان يعتبر في العادة عملا جانبيا يقومون به حين يفرغون من عملهم الاساسي ، ومما له دلالته في هذا الصدد ان تجد عالما مثل ايفانز بريتشارد الذى بدأ حياته في خدمة حكومة السودان ايام الحكم الثنائي كانثربولوجي حكومي يقول بعد ان انتهت هذه الفترة من حياته العاملة وانصرف الى البحث الاكاديمي انه لكي « لا تضار المثل والقيم العلمية ينبغي على الانثربولوجيين الابتعاد على العموم عن مسائل السياسة والحكم . بل انني اذهب في ذلك الى حد القول بان الاعتماد ــ حتى في البحث الخالص عن الحقائق ــ على تعضيد الحكومات ومؤازرتها فيه شيء من الخطر على الانثربولوجيا ، كما قد يؤدى الى الصراع والتنازع بين وجهة نظر الانثربولوجي ورأى الحكومة في مكونات البحث الانثربولوجي . فقد يكون للانثربولوجي شغف خاص ببعض مشكلات الدين البدائي ويود لو يقف عليها جانبا كبيرا من عنايته ، بينما تفضل الحكومة ــ والحكومات على العموم لا تهتم كثيرا بالدين ــ لو يوجه تلك الجهود لدراسة المشكلات الناجمة عن هجرة الايدى العاملة مثلا ، أو قد تريد الحكومة منه ان يقصر دراسته على نظام ملكية الارض فقط عند شعب من الشعوب ، بينما يرى هو ان من الصعب فهم هذا النظام الا بدراسة كل الحياة الاجتماعية هناك . ومن الطبيعي أن ينصرف اهتمام الانثربولوجي الى الموضوعات الانثربولوجية بغض النظر عما اذا كانت لها ــ أو لم يكن لها ــ اهمية عملية على الاطلاق ، كذلك من الطبيعي ان تكون حكومات المستعمرات مهتمة بالمشاكل العملية بغض النظر عن قيمتها النظرية . وقد نشأت صعوبات واشكالات كثيرة حول هذه المسألة » (٣٠) . ومن شان هذا كله ان يلقى ظلالا كثيفة على ادعاء الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الانسانية بانهم يتوخون الموضوعية في دراساتهم وبحوثهم ، في الوقت الذى يقومون فيه في الواقع بابحاث موجهة ومغرضة ومتحيزة ، وتهدف الى تحقيق اهداف معينة ، حددتها لهم هيئات لا تتصل بالعلم ولا بموضوعية البحث من قريب او بعيد . ولذا كان الكثيرون من العلماء المتمردين يرون في

---

(٣٠) ايفانز بريتشارد : المرجع السابق ذكره ، صفحتا ١٧٢ ، ١٧٣ .

دعوى الموضوعية العلمية فى العلوم الانسانية نوعا من النفاق العلمي الذى يجب فضحه وكشف النقاب عنه .

وليس فى هذا كله انكار لقيمة الموضوعية فى ذاتها او لاهميتها فى البحوث العلمية اذا كان المقصود بها هو تسجيل كل الحقائق والوقائع المتصلة بموضوع الدراسة . والموضوعية بهذا المعنى لا تمنع من ابداء الراى الشخصي فى تلك الحقائق والوقائع بعد ان يتم تسجيلها بكل دقة وامانة ، فضلا عن أنها لا تتعارض بحال مع دراسة الاحداث الكبرى التى تؤثر فى حياة المجتمع والانسان والعالم . اما ان يمتنع العلماء عن ابداء رأيهم الصريح فى امور حياتهم ومجتمعهم فتلك هي السلبية فى ابشع صورها ، لانها تتصف بالانزواء والانكماش والجبن عن مواجهة الواقع ونقده وتحديه ان احتاج الامر لذلك ، وبذلك تصبح الموضوعية مرادفة لخيانة الرسالة والتراخي عن تحقيق الهدف الحقيقي للعلوم الانسانية ، وهو محاولة فهم الانسان والمجتمع من كل الجوانب وفى مختلف الابعاد والاعماق (٢١) .

وعلى أية حال فاذا كان البحث العلمي يعاني الكثير من النقص اذا لم يتمسك الباحث بالموضوعية العلمية فى دراسته للوقائع والحقائق وتحليلها فان الاضرار المترتبة على الموقف السلبي او الموقف الحيادى المطلق كثيرة وخطيرة فى تقدير ابداء ذلك الاتجاه ، خاصة ان المبالغة فى تحاشي نقد ما يحدث فى المجتمع وتقويمه قد يودى فى آخر الامر بالمجتمع كله . وللعلوم الانسانية فى ذلك عظة وعبرة بما حدث فى العلوم الطبيعية ذاتها . فقبل الحرب العالمية الثانية كان الراى السائد فى العلوم الطبيعية ينادى بضرورة التمسك بالموضوعية العلمية المطلقة مع عدم التقيد بالقيم الانسانية على اعتبار ان العلم لا ينبغي له ان يخضع لاية احكام تقويمية . وظل الحال كذلك حتى القيت القنبلة الذرية على هيروشيما فبدأ العلماء يراجعون انفسهم ولم يعد الكثيرون منهم واثقين من صحة هذا الراى . وهذا نفسه ينطبق على العلوم الانسانية . فلو اقتصر اهتمام علماء الاجتماع والانثربولوجيا وغيرهم على تحسين اساليب البحث ومناهجه وتطويرها بقصد التوصل الى نتائج اكثر دقة دون ابداء اهتمام مماثل بتنمية المسئولية الاخلاقية لدى العلماء والباحثين فقد ينشأ جيل لا يهتم بالاخلاقيات ولا بالانسانية ككل . واذا كان للعلم – على ما يقول جولدنر فى ذلك – تطبيقاته البناءة والهدامة على ما يتمثل بوضوح فى تفتيت الذرة فان هذا لا يبرر اغفال الفوارق بين الناحيتين او تجاهلها ، خاصة ان تبين هذه الفوارق لا تتعارض مع معايير الموضوعية

---

(٢١) Stein & Vidich (eds), in op. cit., pp. 1-2

ويلاحظ جولدنر فى مقالته التي سبقت الاشارة اليها والتي عالج فيها ما يسميه بعلم الاجتماع الخالى من القيم ان الجرى وراء دعوى الموضوعية والتحرر من الاحكام التقويمية هو اول علامة من علامات الخبل والشيخوخة المهنية ، كما انه آخر موضة فى القالب الشابة الجريئة Goulgner, op.cit.p.35 بالاضافة الى انه يؤدى الى خلق نوع من التبلد الخلقي عند هؤلاء العلماء ، ويساعد على تحقيق الاطماع والمكاسب الخاصة عن طريق التخفي وراء ستار الموضوعية العلمية . واللاحظ مثلا ان بعض علماء الاجتماع الامريكيين قاموا بدراسات وابحاث من شانها ان تساعد على زيادة انتشار التدخين وترويج تجارة السجاير بالتالي رغم ما يعرفونه عن العلاقة بين التدخين والسرطان Ibid, p. 42.

العلمية ، وكل ما يعنيه هو التخلص من تلك اللامبالاة الاخلاقية التى تصبغ سلوك الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الانسانية الآن (٣٢) .

— ٤ —

ولقد سبق ان اشرنا الى ان الازمة التى تمر بها العلوم الانسانية الآن نشات فى الاصل من الرغبة الجامحة فى استخدام مناهج وطرق واساليب العلوم الطبيعية وتطبيقها بحذافيرها فى دراسة الظواهر الانسانية والاجتماعية ، على امل ان يساعد ذلك على الوصول الى نفس الدرجة من الدقة التى بلغتها العلوم الطبيعية والبيولوجية . والدعوة الى اتباع المناهج العلمية فى العلوم الانسانية قديمة ، وقد ظهرت بوضوح عند اوجيست كونت ثم عند ميل . وهناك بلا شك كثير من النواحي المشتركة بين هاتين الفئتين من العلوم ، وهى تتمثل بابسط صورها فى الاعتماد على الملاحظة والتحليل . بل ان الدعوة لاستخدام المناهج الكمية والطرق الاحصائية قديمة ايضا ، وترجع — فيما يتعلق بالانثربولوجيا على الاقل — الى تايلور . انما الجديد فى الامر هو تسليم الغالبية من المشتغلين بالعلوم الانسانية الآن بقول لورد كلفن Lord Kelvin ان المعرفة التى لا يمكن قياسها هي معرفة هزيلة وغير مقنعة (٣٣) . وسيطر الفكرة القائلة بان نجاح العلوم الانسانية وتقدمها واداءها لمهمتها على الوجه الاكمل رهن بقدرتها على استخدام مناهج العلوم الطبيعية وطرق البحث فيها وبخاصة استخدام القياس والاحصائيات والاستبيانات والجداول وما اليها . ولقد اصبح كثير من علماء الاجتماع بالذات ، وبخاصة فى امريكا ، يرون انفسهم اقرب الى علماء الفيزياء والكيمياء ويتصرفون فى دراساتهم على هذا الاساس ، بغض النظر عن راى الفيزيائيين والكيميائيين انفسهم فى ذلك . كما ظهرت نزعة قوية للمقارنة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كانت كلها فى الاغلب تنتهي الى اقرار ان الفارق بينهما هو فارق فى الدرجة فقط ، ويتمثل على الخصوص فى اختلاف كل منهما فى صياغة المشكلات وحل تلك المشكلات . ومهما يكن من شيء فهناك فى الواقع عنصر مشترك بين مناهج هاتين الفئتين من العلوم كما ذكرنا ، ويرجع ذلك الى ان العلوم الانسانية فرع من فروع المعرفة التى تحاول الجمع بين الجانب النظرى والجانب التجريبي ولو الى حد محدود . والمقصود بالجانب النظرى هنا هو الميل الى تفسير الحوادث والتنبؤ بها عن طريق النظريات او القوانين الكلية التى تحاول تلك العلوم اكتشافها ، بينما نقصد بالجانب التجريبي ان لتلك العلوم سندا من التجربة ، بمعنى ان الحوادث التى تفسرها وتتنبا بها هي وقائع يمكن مشاهدتها ، كما ان المشاهدة او بالاحرى الملاحظة هي الاساس الذى تعتمد عليه تلك العلوم فى قبولها او رفضها لاية نظرية من النظريات . واذا كانت العلوم الانسانية تحاول الوصول الى نفس النجاح الذى حققته العلوم الطبيعية فان ذلك لن يتم على

---

(٣٢) Ibid, p. 52.

(٣٣) Redfield, op. cit. qp. 44- 45.

الوجه الاكمل الا اذا تمكنت من الوصول الى مثل التنبؤات او التكهنات الدقيقة التى تصل اليها العلوم الطبيعية ، والمحك فى ذلك هو ان تؤيد التجربة تلك التنبؤات او التكهنات (٢٤) .

وليس هنا مجال الدخول فى مناقشة مناهج العلوم الطبيعية والانسانية بالتفصيل ، فقد عولجت هذه المسائل بكثرة فى الكتب المدرسية التى تهتم بوجه خاص بتبيين خصائص العلم والمنهج العلمي . ولكن يمكن القول مع سكينر Skinner ان العلم ـ بعامة ـ مجموعة من المواقف التى تتمثل فى الاتجاه نحو دراسة الاشياء ، وليس ما يقوله الاخرون عن تلك الاشياء . ولذا فهو يرفض الركون الى ما هو وارد فى الكتب ويهتم بدلا من ذلك بدراسة الواقع ذاته ، كما انه لا يقبل اى راى او قول ـ مهما كان شائعا ـ اذا تعارض مع ملاحظة الواقع والطبيعة . فالعلم هو تقبل الحقائق والوقائع حتى وان تعارضت مع الرغبات والاهواء الذاتية، وهو بذلك يتطلب درجة عالية من الامانة العقلية . ومع أن العلماء ليسوا اكثر امانة من غيرهم من البشر فان العلم وممارسته يعطيان اولوية خاصة لتلك الامانة كما يقول بردجمان Bridgman ، فالامانة العقلية اذن هي وسيلة التقدم فى العلم ، وهذا هو السبب فى ان كل الاحكام تخضع للتجارب العديدة المتكررة ، وهذا ايضا هو ما يخلق الجو العلمي الذى يفترض توافر الدقة ، كما يساعد هو نفسه على الوصول الى تلك الدقة المطلوبة . ولكن بالاضافة الى كون العلم مجموعة من المواقف والاتجاهات فانه يبحث عن النظام او الترتيب والاطراد ، وعن العلاقات الممكن وجودها بين الاحداث والظواهر فى الطبيعة ، ويبدأ العلم فى العادة بملاحظة حالات فردية يصل منها الى التعميم او الى القانون العلمي الكلي . ومع أن الانسان يكتشف مثل هذه العلاقات فى خبراته اليومية فان العلم يكتشفها بطريقة اكثر دقة ومنهجية ، ويعبر عنها ايضا فى اسلوب دقيق محكم (٢٥) . وهذا هو الفارق الهائل بين نظرة الزنجية ونظرة بافلوف الى سيل اللعاب من فم الكلب .

والوصول الى القوانين العلمية عمل طويل شاق ، ويحتاج الى تضافر كثير من القوى خلال فترة طويلة من الزمن . فهو ليس من عمل الفرد ، كما انه لا يتوقف على اكتشاف فرد واحد ، وانما على المعلومات التي توفرها اجيال متتالية من العلماء . ولذا فان الخاصية الاساسية للعلم هى تراكم هذه المعارف والمعلومات . ويقول آخر ، فان العلم ينتمي الى ذلك النوع من المعرفة الذى يعرف باسم المعرفة التراكمية Cumulative . وتخضع هذه المعرفة التراكمية ـ او العلم ـ لنوع من المحكات تساعد جميع المشتغلين بها على الحكم عليها بالصدق او الكذب ، وذلك على العكس من المعرفة اللاتراكمية ، كالادب ، فهي لا تخضع لمثل هذه المحكات ، ولا يمكن ان تؤدى الى اتفاق عام . ومن هنا كان الحكم عليها بالتهاغير مفيدة بل وان من الخطأ تسميتها « معرفة »

---

(٢٤) كارل بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحتا ٤٩ ـ ٥٠ .

(٢٥) Skinner, B.F; **Science and Human Behavior**, The Free Press, N.Y. 1953, pp. 13- 14.

على الاطلاق ، اذ ليس لها معنى بل ـ وهذا هو المهم فى نظر المعترضين على هذه التسمية ـ ليس لها اى اثر حقيقي فى السلوك البشرى . (٢٦)

ولقد خطت العلوم الانسانية خطوات كبيرة حقا فى سبيل تطبيق المنهج العلمي فى ميادين دراساتها الخاصة . وكثير من هذه العلوم ـ وبخاصة علم النفس وعلم الاجتماع ، والى حد ما الانثربولوجيا ـ تستعين بالقياس الى جانب الملاحظة . وقد ادت الملاحظة الدقيقة فى كثير من الاحيان الى اكتشاف نوع من النظام او الاطراد بين الظواهر التي تهتم بها هذه العلوم ، مما ساعد على اصدار بعض التكهنات او التنبؤات حول السلوك الانساني . والواقع انه لولا اكتشاف هذه الاطرادات لما امكن معالجة كثير من الشئون التي تعرض لحياة الانسان والمجتمع . وتهدف المناهج العلمية بأساليبها الرياضية والمنطقية والتجريبية الى توضيح هذه الاطرادات وابرازها ، وهذا نفسه هو ما يحاول الكثيرون من علماء الانثربولوجيا وعلم النفس الاجتماعي تحقيقه من خلال دراساتهم الحقلية ، وما يهدف اليه أيضا علماء النفس من استخدام الطرق التجريبية التي تمارس فى العيادات والمختبرات ، والتي تخضع لكثير من الضبط والتحكم (٢٧) . ومن هنا كان الحاح الكثيرين من المتخصصين فى العلوم الانسانية فى ضرورة الاستعانة بالمناهج والطرق الرياضية والتجريبية للكشف عن تلك الاطرادات والتعبير عنها ، على اساس ان هذه المناهج

(٣٦) تتمثل المعرفة التراكمية بافضل صورها فى العلوم الطبيعية . فمنذ البدايات الأولى لدراسة الفلك والطبيعة مثلا منذ الاف السنين فى شرق البحر الابيض المتوسط بدات معلوماتنا عنهما تراكم وتتزايد كي تتحول الى علم الفلك والفيزياء الحديثين . وقد استمرت عملية التراكم طيلة هذه القرون رغم ما كانت تتعرض له احيانا من ركود ، كما ان كثيرا من الافكار القديمة احتفظت بصدقها الآن ، وان كان البعض الاخر ظهر كذبه وعدم دقته فاسقط من الاعتبار . وكانت النتيجة من هذا كله هو ظهور علم متماسك محدود ومتمايز وله نظرياته المقبولة من الجميع . واذا كان ثمة اختلافات بين العلماء فى بعض مجالات العلم فان هذه الاختلافات لا تتعلق بالاسس او بماهية العلم ذاته وانما تدور حول المسائل الفرعية والجديدة . وهذا لا ينفي امكان قيام ما يمكن اعتباره « ثورات » فى العلم تعدل من بعض هذه الاسس . وفى هذه النواحي بالذات تختلف المعرفة التراكمية عن المعرفة اللاتراكمية والتي يعتبر الادب خير مثال لها . فعلى الرغم من ان الادباء كانوا منذ القديم يكتبون حول امور معينة مثل الحق والخير والجمال والانسانية وما اليها ، وهي الموضوعات ذاتها التي لا يزال الأدباء المعاصرون يكتبون عنها ، فليس ثمة ما يدل على حدوث اى تغيير خلال القرون الطويلة الماضية نتيجة لتراكم هذه الكتابات والخبرات ، كما حدث فى العلم . وبينما يعرف عالم الفلك او الفيزياء الآن من فرع تخصصه اضعاف اضعاف ما كان علماء اليونان يعرفون ، فلا يزال الأدباء ـ على ما يظهر ـ فى نفس الموقف الذى كان ادباء اليونان يجدون انفسهم فيه . ويقول برينتون C. Brinton فى ذلك انه لو بعث احد الأدباء اليونانيين مثل ارسطو فان او احد الفلاسفة مثل افلاطون لما وجد صعوبة كبيرة فى متابعة ما يقال الآن فى الأدب او الفلسفة ، اما لو بعث ارخميدس فسوف يحتاج الى سنين طويلة جدا حتى يستطيع فهم مبادىء الفيزياء او الرياضيات الحديثة . وبينما يستطيع ارسطو فان ان يتابع بسهولة ما يكتبه جورج برنارد شو مثلا ، ويستطيع افلاطون ان يتابع بسهولة ايضا ما يكتبه فيلسوف مثل جون ديوى ، فلن يكون من السهل على ارخميدس ان يفهم كتابات بوهر Bohr او اينشتين . انظر فى ذلك على العموم :

Brinton, C. ;The Shaping of Modern Thought, Prentice- Hall, Spectrum Books. N.J. 1963, PP. 9- 12

(٢٧) Skinner, op.cit.; P. 16

والطرق ملك « للعلم » فى ذاته ، ولا يمكن ان تكون وقفا على علم دون آخر ، وانه يحق للعلوم الانسانية بناء على ذلك ان تستعين بها ما دام ذلك يؤدى الى تحقيق درجة اكبر من الدقة والضبط .

ومع التسليم بهذا كله،فان السؤال المهم الذى يتردد فى الاذهان ولم يجد اجابة نهائية حتى الآن هو : الى اى حد يمكن استخدام مناهج العلوم الطبيعية وطرقها واساليبها فى العلوم الانسانية، وبالتالي الى اى حد يمكن اعتبار العلوم الانسانيةعلوما طبيعية ؟ هناك صعوبات كثيرة تقف حائلا بين هاتين الفئتين من العلوم رغم كل ما يبدو من تقارب وتشابه بينهما ، ويكفي للتدليل على ذلك ضرب بعض الامثلة من مناهج العلوم الطبيعية ومدى انطباقها على العلوم الانسانية دون ان تدخل مع ذلك فى تفاصيل كثيرة لا داعي لها .

واول هذه الامثلة ــ وهو فى الوقت ذاته يمثل اولى الصعوبات ــ هو التجريب او اجراء التجارب المعملية كعنصر متميز عن الملاحظة التيتستعين بها العلوم الطبيعية والانسانية على السواء . ويعتبر منهج التجربة المنهج الاساسي فى العلوم الطبيعية ، وهو يعتمد على عزل الظواهر الطبيعية صناعيا ، والتحكم فيها بقصد التوصل الى تحقيق الظروف المتماثلة المرة تلو المرة ، وما يترتب على هذه الظروف من نتائج لم تكوين النظريات . ومن المسلم به ان العالم الفيزيائي يتميز على العالم الاجتماعي او الانثربولوجي مثلا باستخدام الوسائل المعملية واجهزة القياس والملاحظة الدقيقة ، ويستعين بها فى اخضاع الظواهر التي يدرسها للمراقبة والملاحظة الدقيقتين . ومع ان هناك معامل ومختبرات لبعض العلوم الانسانية فى كثير من الجامعات ومراكز البحوث فانه من الصعب اجراء التجارب فيها بالمعنى المفهوم من كلمة « تجربة » . والواقع ان هناك كثيرا من الاعتراضات على امكان القيام بمثل هذه التجارب ، ومعظم هذه الاعتراضات ذات طابع نظرى او منطقي . فمنهج التجربة يعتمد ــ كما يقول كارل بوبر ــ على الفكرة القائلة بان الامور المتماثلة تحدث فى الظروف المتماثلة ، وهو امر يصعب تحقيقه فى العلوم الانسانية . وحتى لو امكن تطبيقه فلن تكون له فائدة كبرى ، بل انه قد يكون عديم الفائدة تماما ، لان الظروف المتماثلة لا يمكن ان تتحقق الا فى حدود الفترة التاريخية الواحدة ، ولذا فلن يكون لاى تجربة نجريها الا دلالة محدودة جدا . يضاف الى ذلك ان عزل الظواهر الاجتماعية صناعيا من شانه ان يستبعد العوامل التي لها الاهمية العظمى فى العلوم الانسانية .« فنحن لن نجد ابدا فىروبنسون كروسو وفى نظامه الاقتصادى الفردى المنعزل نموذجا مفيداللنظام الاقتصادى الذى لا تنشا مشكلاته الا من التاثير المتبادلبينالافراد والجماعات . » (٣٨)بل ان ثمة استحالة كاملة فى اجراء التجارب المفيدة فى بعض العلوم الانسانية مثل علم الاجتماع . وتتمثل هذه الاستحالة فى ان التجارب الاجتماعية الواسعة النطاق ــ مثل توزيع الملكيات الكبيرة ــ لا يمكن اعتبارها تجارب بالمعنى الفيزيقي او الدقيق للكلمة ، « اذ ليس الغرض منها العمل على تقدم المعرفة من حيث هى كذلك ، بل يقصد بها تحقيق النصر السياسي . وهذه التجارب لاتجرى فى المعمل بمعزل عن العالم الخارجي ، بل

(٣٨) كارل بوبر : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٩ .

الاحرى ان تقول ان اجراءها يغير الظروف الاجتماعية نفسها ، وليس من الممكن تكرارها في ظروف مماثلـة ، مـن حيث ان الظـروف تغيـرت نتيجـة لاجرائها في المـرة الاولى (٣٩) ، وذلك كله بالاضافة الى امكان تحكم العالم الطبيعي في اختيار الظروف التي يجرى فيها تجاربه وتغيير هذه الظروف كيفما شاء ، وهو الامر الذى لا يتيسر للعالم الاجتماعي او الانثربولوجي. صحيح انه اجرى عدد من التجارب في ميدان علم النفس وبخاصة علم النفس الصناعي وفي ميدان علم الاجتماع الصناعي ، وكان لبعض هذه التجارب دلالة عميقة مثل تجارب « مصانع هوثورن Hawthorne Works » المشهورة ، كما اجريت بعض التجارب التي تتسم بالجراة لقياس بعض الاستجابات في أثناء العملية الجنسية على اشخاص من كلا الجنسين تقدموا من تلقاء انفسهم ومارسوا العملية الجنسية تحت عدسات التصوير وعيون الملاحظين وتعتبر فتحا جديدا في الدراسات التجريبية على البشر (٤٠)، الا ان هذا كله لا يمكن ان يقارن بالتجارب الدقيقة المتكررة التي تجرى في معامل الفيزياء والكيمياء تحت ظروف تكاد تكون مثالية ، وذلك يعكس الحال بالنسبة للتجارب التي قد يود العالم الاجتماعي او الانثربولوجي اجراءها فتقف دونها كثير من العقبات والصعوبات الفنية او الاجتماعية او الاقتصادية او الدينية . فلقد اثارت تجارب ماسترز W. H. Masters وجونسون V. E. Johnson لقياس الاستجابة الجنسية عند البشر رد فعل عنيف بين رجال الكنيسة والمتدينين عموما في امريكا والغرب ، ولولا انها اجريت سرا وفي الخفاء لمدة احدى عشرة سنة لما قدر لها ان تتم (٤١) . ولذا فان كثيرا « من التجارب التي ترغب في اجرائها الى اقصى حد سوف تبقى في عالم الاحلام زمانا طويلا » وذلك رغم ان هذه التجارب هي من النوع الجزئي وليس من النوع اليوتوبي . ولا مفر للعالم الاجتماعي من ان يعتمد في عمله اكثر مما ينبغي على التجارب التي يجريها في ذهنه ، وكذلك على التطبيقات السياسية التي تصدر في ظروف وبطريقة ينقصها الكثير مما نرغب فيه من وجهة النظر العلمية (٤٢) . بل ان ثمة كثيرا من الشك يخالج

---

(٣٩) نفس المرجع والصفحة .

(٤٠) Masters, W. H., & Johnson, V. E.; **Human Sexual Response,** little Brown & Co., Boston 1966.

ولقد اجريت هذه التجارب ـ التي تعتبر الاولى من نوعها في تاريخ دراسة العلاقات الجنسية ـ على ٣٨٢ امراة و ٣١٢ رجلا تطوعوا في الغالب للقيام بالعملية الجنسية تحت شروط معملية حددها القائمان بالبحث (وليام ماسترز والسيدة فرجينيا جونسون) . وتقع الغالبية العظمى من الاشخاص الذين اجريت عليهم التجارب من كلا الجنسين بين سن العشرين والخمسين وان كان هناك عدد قليل من النساء تراوحت اعمارهن بين الحادية والخمسين والثمانين (٣٤ امراة) وعدد محدود ايضا من الرجال بين سن الحادية والخمسين والتسعين (٣٩ رجلا) . وبالاضافة الى المعلومات الكثيرة التي توصل اليها الباحثان ـ عن طريق الملاحظة والقياس، ليس عن طريق السؤال كما كان يحدث في كل الدراسات التي سبقت هذه التجارب ـ عن التغيرات الفيزيقية التي تحدث في الجسم اثناء الاستثارة الجنسية مثل سرعة ضربات القلب والتنفس وتصبب العرق والتغيرات التي تطرا على الاعضاء التناسلية ، فقد امكن لهما ايضا تسجيل الكثير من الملاحظات عن انماط السلوك والعادات الجنسية والنظرة الى الجنس عند مختلف الاعمار ودرجات التعليم وما الى ذلك .

(٤١) انظر في ذلك .

Brecher, R&E.; **An Analysis of Human Sexual Response,** Andre Deutsch, London 1967.

(٤٢) كارل بوبر : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٢٢.

العلاقات بين العلماء في العصر العباسي دراسة عن القرن الثاني والثالث والرابع للهجرة

وديعة طه النجم

تمهيـد :

لقد طالما خطر لي وانا انظر في كتب ابي عثمان الجاحظ ، وفي تلك المحاورات والمناقشات التي ينقلها او يختلقها قلمه البـارع ، عن المتكلمين والنحويين والمؤدبين واصحاب الحلقات والرواة.. الخ، جملة من التساؤلات التي لا ارتاب في ان كل باحث يجيلها في ذهنه وهو يعيش مع ابي عثمان في حربه وسلمه مع اصحاب الفرق والادباء والكتاب في مجالسـهم وحلقاتهم وبيوتهم ، لاسيما ان عصره عصر نشط فيه التاليف واحتدم فيه الجدل بين اصحاب المذاهب في شتى اتجاهاتهم . ولـم يكـن الجاحظ في نقله لهذه الصور الحية عـن الواقع الا فاتحا لطريق سلكها من بعده جملة من الكتاب في تسجيل النشاط العلمي لعلماء عصرهم وكان من ابرزهم في القرن الرابع الهجري ابـو حيان التوحيدي الذي كان هـو نفسه ناسخا ووراقا كما كان عالما جليلا .

ومما يضاعف اهمية هذه المادة التي ينقلها كل من هذين الكاتبين انهما كانا متصلين اتصالا حيا وشخصيا باكثر ما كان يدور في عصريهما من تلك النشاطات ، وهما شاهدا عيان لما يرويان ان لم يكونا من ذوي المشاركة الفعلية فيها . ومن هنا

● الدكتورة وديعة طه النجم استاذة الأدب العربي بجامعة الكويت . كانت أستاذة مساعدة للادب العربي بجامعة بغداد . لها بحوث منشورة في المجلات العلمية في العراق وسوريا ومن اهم مؤلفاتها : الجاحظ والحاضرة العباسية (١٩٦٥) .

تثير كتاباتهما جملة من المسائل في ذهن القارىء ، ابرزها :

ترى كيف كان العلماء يعيشون في عصرنشاط العلم والثقافة ؟ كيف كانت منزلتهم في مجتمعهم وكيف كانت علاقاتهم بعضهم ببعض وباولئك الذين اتصلوا بهم خارج دائرتهم ؟ وما هي العوامل التى تتحكم في مناقشاتهم ومناظراتهم وتنافسهم الشخصى ؟ وما هى الامور التى تعمل في الخفاء متحكمة في تلك الآراء المنبثة في كتبهم ؟ .

وكان على ، للاجابة على بعض هذه التساؤلات ان ابحث عما خلف الظاهر من علاقات خفية بين العلماء ، علاقات قد تخرج من حد المجاملة الى المصارحة ، ومن حد المصارحة الى المناقشة ، ومن حد المناقشة الى المهاترة . فما هي المواقف التى يتخذها العلماء ـ بصفتهم الفردية او الطبقية تجاه هذه العوامل ؟ .

واخيرا وجدت الامر يستحق الوقوف عنده ، ومحاولة الكتابة فيه مستعينة عليه بدراسة شيء عن حياة العلماء ومحاولة استكناه الدوافع الحقيقية للمواقف التى يتخذونها . وقد كشف البحث عن حقائق طريفة تتصل بالنشاط العلمى عند المسلمين في عصر التكوين العلمى ، هو كل من القرن الثانى والثالث والرابع للهجرة .

والفضل ـ اوله وآخره ـ لمن نبه على هذه العلاقات أولا باول حينما خصها بالذكر اجمالا وتفصيلا في اكثر ما كتب والف ... ذلك هو ابو عثمان الجاحظ .

فاذا وفقت للصواب فيما اذهب اليه في بحثى هذا ، فذلك لانه انار لي الطريق ، واذا اخطأنى الحظ فلانى لم اعرف كيف اهتدى به .

ومن ظن انه يتقن كل شيء فقد خذله عقله وخانته بصيرته (وينبغي لاهله ان يداووه) ـ كما يقول ابو عثمان ـ .

من هم العلماء الذين نعنى بهم في دراستنا هذه؟

ان العصر الذى ندرسه هو الذى يملى علينا تحديد مفهوم هذه الطبقة ، اذ يجب أن نحترز من المفاهيم الحديثة التى نحملها في اذهاننا . فالعصر الذى ندرسه هو عصر نشاط العلوم الاسلامية في جميع مظاهرها النظرية والعملية . ولعل اهم ما يميز هذا النشاط العلمى تشعبه واتساع نطاقه وان كان ينطلق مبدئيا في ادواره الاولى من الدراسات الدينية فالعلوم العقلية واللغوية والفقهية تتفرع من دراسات القرآن، وما تلبثان يتسع نطاقها وتتعقد شعبها فيتضح فيها التخصص بمرور الزمن . فعلم الكلام ينشأ عن مشكلات ومسائل تتصل بالدين اول الامر ، والدراسات اللغوية تنشأ متصلة بالقرآن ، والفقه والتشريع ينبع من القرآن ، وهكذا شأن كل نشاط علمي او غير علمي يقوم في مجتمع يرتبط فيه الدين بحياة الناس باوثق الروابط ..

فالعلماء في هذا البحث هم المتكلمون والفقهاء والنحويون واللغويون ونقلة الادب ودارسوه والمؤرخون .. بغض النظر عما ينظرون فيه او يختصون به دون سواه .. لكنني اخرجت الشعراء من جملة العلماء الا اذا كانت للشاعر عناية علمية خاصة دون الشعر .

فالعالم بمفهومه العام ـ هو من يبحث عن الحقيقة ـ اية حقيقة بوسيلة من الوسائل الموضوعية . وهذا وحده كاف لكى يبعد الشعراء عن دائرة العلماء . لكن هذا التعريف لا يخرج الادباء ومؤرخي الادب واللغويين . فهؤلاء جميعا على اختلاف مناهجهم ووسائلهم ـ يتفقون في صفة واحدة هي انهم يطلبون الحقيقة الموضوعية.

فما هى الصفات التى يجب ان تتوافر في العالم ـ كما يرتئيها هذا العصر الذى نحن بصدده ؟ وما هى الصفات المكونة للشخصية العلمية ؟ .

قد يصعب علينا ان نحكم على الشخصية العلمية ، وان نرسم حدودها في عصر لم تستكمل فيه المناهج العلمية نظامها ، بل كانت لا تزال تمر في دور تكونها . ولذلك سأحاول تتبع الصفات التى يفضلها هذا العصر عن طريق استقرائها من اخبار الشخصيات العلمية نفسها . فقد تمادح العلماء وتذاموا وتفاضلوا وتعايبوا واختلفت الاحكام في شخصياتهم كما اختلفوا هم انفسهم فيما بينهم ، نتيجة تشعب المذاهب وتفرق الناس بينها . ولن ندخل في مناقشة ما ذهب اليه اصحاب المذاهب في العيب على خصومهم ،لكن الخصومة نفسها قد تقودنا الى ما كان يلتزم به من خلق علمى .

فهذا ابن قتيبة الدينوري (من علماء القرن الثالث الهجري) في خصومته مع الجاحظ يأخذ عليه جملة أمور . ولسنا في معرض مناقشة مدى صدق ابن قتيبة او كذبه على الجاحظ ، لان ابن قتيبة يذهب مذهبا مخالفا لمذهب المعتزلة الذى عرف به الجاحظ . لكن يهمنا مما يعرضه ابن قتيبة الصورة التي يراها الشخصية العلمية ، وهي في رأيه منتفية عن الجاحظ بأسباب اهمها .

ان الجاحظ ــ وهو من المتكلمين ــ كان من « احسنهم للحجة استثارة واشدهم تلطفا لتعظيم الصغير حتى يعظم ،وتصغير العظيم حتى يصغر، ويبلغ به الاقتدار الى ان يعمل الشيء ونقيضه .

لعل هذه الالتفاتة من ابن قتيبة ــ وهي التفاتة طريفة ــ تذكرنا بما وصف به السفسطائيون اليونانيون الذين كان الجاحظ يتمتع بقسط وافر من قابلياتهم على اقامة الحجة ونقضها في نفس واحد .

ونستنتج مما يذهب اليه ابن قتيبة ان وضوح المذهب ، دون التلاعب بالحجة لاقامة الشيء ونقيضه ، صفة علمية يجب ان يلتزم العالم بها . فكيف ينظر الجاحظ نفسه الى هذه الصفة هل يوجهها توجيها آخر ، هل يعللها او يبررها . .

يأتينا الجواب على هذا في اول كتاب الحيوان الذى ألفه الجاحظ وهو واع أن هناك من سيعيب عليه طريقته في عرض الحجج المتناقضة ،فينظر الى الموضوع من وجه آخر . وبعد ان يعدد جملةمن العيوب التي اخذت على مؤلفاته ورسائله ويرد عليها ، يمضي قائلا :

« وعبتني برسائلي الهاشميات واحتجاجي فيها واستقصائي معانيها وتصويري لها في احسن صورة واظهاري لها في اتم حلية . وزعمت اني قد خرجت بذلك من حد المعتزلة الى حد الزيدية ومن حد الاعتدال في التشيع والاقتصاد فيه الى حد السرف والافراط فيه . وزعمت ان مقالة الزيدية خطبة مقالة الرافضة وان مقالة الرافضة خطبة مقالة الغالية ، وزعمت ان في اصل القضية والذى جرت عليه العادة ان كل كبير فاوله صغير ، وان كل كثير فانما هو قليل جمع الى قليل » (٢) ويبدو أن عائبه لم يكتف بذلك بل نسبه الى كل مذهب كتب فيه أو بحثه ، على تناقض الافهام ، ولذلك قال الجاحظ : «وعبت معارضتي الزيدية وتفضيلي الاعتزال على كل نحلة . . . » وهذا مناقض القول الاول(زعمت اني قد خرجت بذلك من حد المعتزلة الى حد الزيدية) .ويرد الجاحظ على عائبه قائلا «وانت تسمعني اقول في اول كتابي قالت العثمانية والضرارية كما سمعتني اقول قالت الرافضة والزيدية ، فحكمت علي بالنصب لحكايتي قول العثمانية ، فهلا حكمت علي بالتشيع لحكايتي قول الرافضة ، وهلا كنت عندك من الغالية لحكايتي حجج الغالية » (٣) فالجاحظ ــ في ظن نفسه ــ يعرض حجج المذاهب المختلفة عرضا تقريريا دون أن يكون تعبيرا عن وجهة نظره هو . فهو يتجرد للموضوع من ميوله واتجاهاته ، وهذا ما نسميه في عصرنا بالموضوعية ، وهي صفة مهمة من صفات العالم . ولكن يبدو أن هذه الصفة العلمية لم تتضح معالمها بعد في القرن الثالث الهجري ولذلك لقي الجاحظ بسببها هجوما عنيفا . وما دمنا في معرض الحديث عن الجاحظ ، فقد وجهت اليه مطاعن اخرى تتصل بالطريقة العلمية . اهمها ــ في نظري ــ انه سلخ معاني كتاب الحيوان من كتاب الحيوان لارسطوطاليس (٤) وهذا الاتهام الخطير ــ بغض النظر عن مدى صحته ــ يحمل دليلا على أن الكاتب في اي موضوع من الموضوعات عليه أن يشير بصراحة الى من سبقه في الكتابة في موضوعه ، وأن من تمام الشخصية العلمية نسبة العلم الى مصادره . وفي هذا اسمع يقول الاصمعي « من حق من يقبسك علما أن ترويه عنه » (٥)

ثم يترجع صدى هذه القولة بعد قرون عند السيوطي فيفرد بابا في (آداب اللغوى) ويجعل بين فصوله فصلا بعنوان (عزو العلم الى قائله)، يقول فيه ومن بركة العلم وشكره عزوه الى قائله ويأتي بامثلة على ذلك .

ومن الجدير بالذكر هنا ، ان الموضوعات التي كتب فيها المؤلفون المسلمون ربما انتقلت من جيل الى جيل ، واعيد التأليف فيها اكثر من

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٧١ ــ ٧٣ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الحيوان ج ١ ، ص ٧ ــ ١٢ .

(٤) الفرق بين الفرق ، ص ١٦٣ .

(٥) معجم الادباء ، ج ١ ص ٨١ .

(٦) المزهـــر ج ٢ ص ٣١٩ .

مرة ؟ بل ربما اطلق على مؤلفات تطرق موضوعات معينة العناوين نفسها ايضا . لكن الامانة العلمية تقضي بالاعتراف بفضل المتقدم على المتاخر مهما كانت منزلة المتقدم ، ما دام قد سبق الى هذا الموضوع والى التسمية . ومن طريف ما وجده كاتب من كتاب القرن الرابع الهجري في هذا الصدد ـ هو المحسن التنوخي ـ حينما عزم على تاليف كتابه (**الفرج بعد الشدة**) ان كتابا آخرين قد سبقوه الى التاليف في هذا الموضوع ، والى استعمال العنوان نفسه ، لكنهم تجاهلوا فضل السابق عليهم ، والتنوخي لا يدري كيف حدث مثل هذا الامر ، عمدا او سهوا ، يقول : وقرات ايضا كتابا للقاضي ابي الحسين عمر بن القاضي ابي عمرو محمد بن يوسف القاضي رحمهم الله في مقدار خمسين ورقة قد سماه ـ كتاب الفرج بعد الشدة ـ اودعه اكثر ما رواه المدائني وجمعه واضاف اليه اخبارا اخر اكثرها حسنة وفيها ما هو غير مماثل عندي لما عناه ولا مشاكل لما نحاه ، واتي في اثنائها بابيات شعر يسيرة ، من معادن لامثالها جمة كثيرة ، ولم يلم بما اورده ابن ابي الدنيا **ولا اعلم تعمد ذلك ام لم يقف على** الكتاب ووجدت ابا بكر بن ابي الدنيا والقاضي ابا الحسين لم يذكرا للمدائني كتابا في هذا المعنى فان لم يكونا عرفا هذا فهو طريف ، وان كانا تعمدا ترك ذكره تثقيفا لكتابيهما وتغطية على كتاب الرجل فهو اطرف . (٧)

ووجه الطرافة فيما يقوله التنوخي ان ما **فعله هذان المؤلفان لا يستقيم مع المعايير العلمية** والامانة التي يجب ان يتصف بها العالم . لكن يبدو ان المآخذ التي رآها المتاخرون على المتقدمين من العلماء المسلمين كانت نتيجة لتوصل المتاخرين الى مرحلة من النضوج العلمي بحيث اضحت لديهم **قواعد المنهج وتحددت اصوله وصار تطبيقها** التزاما ، على حين كانت متفاوتة الاثر وغير ملزمة في الطور الاول من تكونها . فمناهج المتقدمين تتفاوت بين الدقة المتناهية والاهمال التام في تطبيق القواعد التي تعينت حدودها عند المتاخرين فلا يصح ان تؤخذ دائما مقياسا للامانة العلمية او عدمها .. **ومع ذلك وضع المتاخرون** قواعد نظرية حاولوا تطبيقها على امثلة من العلماء المتقدمين بعد ان تعارف عليها المتاخرون . وقد شرحها السيوطي مفصلا في (المزهر) . (٨)

ومع ذلك هناك شبه اتفاق ـ عبر العصور ـ حول صفات معينة الشخصية العلمية او لمن يحمل العلم . فمن اهم صفات العالم ، فضلا عن التثبت ودقة النظر والتعمق وصفاء الفكر وحسن الاستنباط ... الخ الخ ، ان يعرف اين يضع علمه وكيف يفيد منه . فبعض العلماء قد ينقصه حسن التصرف لذلك فهو رغم غزارة علمه لا يدري كيف يقدم مادته العلمية ، فينفرط عقد علمه بسبب ضعف سلكه . وممن عيب عليه هذا ، ابو عبيدة معمر بن المثنى الراوية المعروف . فقد قيل عن مجلسه انك اذا اتيت مجلسه اشتريت الدر في سوق البعر ، اي انه رغم سعة علمه لايعرف اسلوبا مناسبا يقدمه به . وقد قيل ان علمه بالكتب على سعته كان نظريا ، ولم يعتن بالجانب التطبيقي لهذا العلم . وقد روت اكثر المصادر عنه وعن الاصمعي نادرة تروى بلسان الاصمعي ـ وهو خصم ابي عبيدة ومنافسه الشديد في علمه ـ . يقول الاصمعي

حضرت انا وابو عبيدة عند الفضل بن الربيع فقال : كم كتابك في الخيل ، فقلت مجلد واحد فسال ابا عبيدة عن كتابه **فقال ، خمسون مجلدا.** فقال له ، قم الى هذا الفرس وامسك عضوا عضوا منه وسمه . فقال ، لست بيطارا ، وانما هذا شيء اخذته عن العرب . فقال ، قم يا اصمعي وافعل ذلك . فقمت وامسكت ناصيته وجعلت اذكر عضوا عضوا واضع يدي عليه . وانشد ما **قالته العرب الى ان بلغت حافره . فقال ، خذه** فاخذت الفرس ، فكنت اذا اردت ان اغيظه ركبته واتيته .. (٩)

وليس بمستبعد ان تكون العصبية ضد ابي عبيدة هي التي اثارت هذا الاختلاق من مكانته **وحفزت عليه ، ولعل شيوع المناظرات بين الخصوم** كان من حوافز هذا الوضع على سذاجة الرواية المارة الذكر . الا ان دلالتها اهم لدينا من مدى

---

(٧) الفرج بعد الشدة ص ٧ .

(٨) المزهر ، جـ ٢ ص ٣٠٢ ـ ٣٢٨ . وانظر البحث الطريف الذي كتبه فرانتز روزنتال عن : مناهج العلماء المسلمين . ترجمة انيس فريحة ـ بيروت ـ ١٩٦١ .

(٩) بغية الوعاة جـ ٢ ص ١١٢ ، وباختلاف قليل في الالفاظ : انباه الرواة جـ ٢ ص ٢٠٢ .

صحتها . وهي أن هناك تفاضلا في دوائر العلماء بين المعرفة المجردة من التطبيق والمعرفة التطبيقية التي ترتبط بالحياة العملية . وأن هناك ادراكا للطريقة التي تستحصل فيها المعارف وتقدم . **وقد عيب على بعض العلماء اعتزالهم الناس وبعدهم** بعلمهم عن الحياة . وللجاحظ ملاحظة طريفة في مدى ما يبلغه اعجاب العالم بما يكون منه فيؤدي ذلك الاعجاب الى الاعتزاز بكل ما يصدر عنه فيستحسن من نفسه ما قد يقبح في عين غيره . **وكان الجاحظ عالم تفاني في أصالة ملاحظته اذ** يقول : واعلم ان العاقل ان لم يكن بالمتتبع فكثيرا ما يعتريه ما يعتريه من ولده أن يحسن في عينه **المقبح في عين غيره . فليعلم ان لفظه اقرب نسبا** منه من ابنه ، وحركته امس به رحما من ولده ، لان حركته شيء احدثه من نفسه وبدائه ومن عين جوهره فصلت ومن نفسه كانت ... ولذلك تجد فتنة الرجل بشعره وفتنته بكلامه وكتبه فوق فتنته بجميع نعمته ... (١٠)

والجاحظ يقرن الحرص على العلم بالحرص **على المال، بل قد يبلغ حرص** الانسان على العلم مبلغا اشد واقوى من حرصه على المال ، لانه ... لا لحاجة وايضاع لا لبغية . (١١)

وحين نتقدم في الزمن الى القرن الرابع الهجري نجد معالم الشخصية العلمية تتضح في اذهان **الفلاسفة، او المهتمين بالعلوم او المباحث النظرية.** ومن طريف الصفات التي يرتئيها علماء هذا العصر للعالم تلك الصفات التجريدية التي توصل اليها اخوان الصفاء عن طريق محاولتهم التوفيق بين الاديان والفلسفات ولذلك فالعالم عندهم تجتمع فيه صفات روحانية وعقلية تجعله في مرتبة الانبياء فاهم ما يشترط توافره في العالم ، خصال سبع هي :

السؤال والصمت ، ثم الاستماع ثم التفكر ثم العمل به ثم طلب الصدق من نفسه ثم كثرة الذكر انه من نعم الله ، ثم ترك الاعجاب بما يحسنه . والعلم عندهم يكسب صاحبه عشر خصال محمودة : اولها الشرف وان كان دنيا والعز وان كان مهينا ، والغنى وان كان فقيرا والقوة وان كان ضعيفا والنبل وان كان حقيرا والقرب وان كان بعيدا ، والقدر وان كان ناقصا والجود وان كان بخيلا والحياء وان كان صلفا ، والمهابة وان كان وضيعا والسلامة وان كان سقيما ومع ذلك فللعلماء آفات وعيوب واخلاق ردية يحتاج الى تجنبها ، منها : الكبر والعجب والافتخار .. ومنها كثرة الخلاف والمنازعة فيه وطلب الرياسة به والتعصب والعداوة والبغضاء فيما بينهم (١٢)

هذا ما يرتئيه اخوان الصفاء في العلم والعلماء ـ نظريا ـ فكيف كان الشأن في واقع هذا العصر ؟ وهل كان رأيهم منسجما مع ظروف العلماء او كان رد فعل لها ؟ .

لعل الجواب على هذه المسائل يأتينا بلسان رجل خبر العلماء وجلس في مجالسهم وشارك في نشاطهم ، بل لقد قيل انه كان متصلا بجماعة اخوان الصفا ، ذلك هو ابو حيان التوحيدي . فلا عجب ان نجد صدى لاقوالهم في كتاباته وان يحاول تطبيق مفاهيمهم العقلية التجريدية على الشخصيات العلمية في عصره . فماذا نجد ؟ .

لقد سأله الوزير البويهي مرارا ان يصف له (صحابة العلماء) ـ كما يسميهم ـ او يصف له اخلاق العلماء الذين كان ابو حيان على صلة بهم . وقد جالس ابو حيان هذا الوزير فترة من الزمن ، وكتب يصف مجالسته له في كتاب (الامتاع والمؤانسة) . فيعرض ابو حيان مجموعة من علماء عصره ، فقهائهم ومتكلميهم وفلاسفتهم ومؤرخيهم . فنجد نماذج من الشخصيات العلميـة تمثل لنا نظرات هذا العصر الى العلم والعلماء :

يقول ابو حيان في وصف ابي عبد الله الحسين ابن علي ، وهو فقيه ومتكلم انتهت اليه رياسة علم الكلام في هذا العصر . وله كتب في الفقه وفي الكلام ، « كان الرجل ملتهب الخاطر واسع اطراف الكلام ، مع غثاثة اللفظ . وكان يرجع الى قوة عجيبة في التدريس ، وطول نفس في الاملاء ، مع ضيق صدر عند لقاء الخصم ومعاركة القرن ، بعيد العهد بالمصاع والدفاع والوقاع ،

(١٠) الحيوان جـ ١ ص ٨٩ .

(١١) رسالة في كتمان السر ، رسائل الجاحظ جـ ١ ص ٥٦ .

(١٢) الرسالة التاسعة من رسائل اخوان الصفا مجلد ١ ، ص ٢٤٧ ـ ٤٨ .

وكان سبب هذا الجبن والخور قلة الضراوة على هذه الاحوال ، ولقد خزي في مشاهد عظيمة . واما يقينه فكان ضعيفا،واما سيرته فكانت واقفة على حب الرياسة ويقل المال والجاه الذا حضراه مع تعصب شديد لمن فقمه واحبه وانحاء مفرط على من عاداه ... » (١٣) .

ثم يقول في ابن المعلم ، وهو من رؤساء الشيعة الامامية في الفقه والكلام والآثار « واما ابن المعلم فحسن اللسان والجدل ، صبور على الخصم ، كثير الحيلة ظنين السر ، جميل العلانية (١٤) . واما ابن خيران فشيخ لا يعدو الفقه وفيه سلامة. واما الداركي فقد اتخذ الشهادة مكسبة وهو يأكل الدنيا بالدين ... وهو اليوم قارون ، وقد علت رتبته في الكلام حتى لا مزيد عليها ، الا انه مع ذلك نغل الباطن خبيث الخبء، قليل اليقين ... » (١٥) .

وينصب نقد ابي حيان على أولئك الذين يظهرون غير ما يبطنون ، ويجعلون العلم طريقا للكسب والمنفعة الفردية . ولا يتورع ابو حيان عن ذكر عيوب الشيوخ الذين يجلهم ويأخذ من علمهم، فقد سأله الوزير ذات مرة عن ابي سليمان السجستاني المنطقي ، وهو أشبه بأستاذ لابي حيان ، فقال ابو حيان يصفه : « اما شيخنا ابو سليمان فانه ادقهم نظرا واقعرهم غوصا ، واصفاهم فكرا ، واظفرهم بالدرر ، واوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة عن العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز .. » (١٦) .

اما مسكويه ، المؤرخ المعروف ، وهو من اصحاب ابي حيان ايضا ، « ففقير بين اغنياء وعيي بين ابيناء ، لانه شاد ـ كما يقول ابو حيان ـ ، وانا اعطيته في هذه الايام (صفو الشرح لايساغوجي) و (قاطيغورياس) من تصنيف صديقنا بالري ... وربما شاهد ابا سليمان وليس له فراغ ولكنه محس في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من قبل .. » (١٧). والسبب في هذا أن مسكويه على ما يبدو لنا من قول أبي حيان لم يحسن اختيار ما يناسبه من العلوم ، ولم ينتهز فرصة نشاط العمر وفراغ البال للتفرغ لها ، « هذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية والعمر مضيق والساعات طائرة .. » . وقد كان مسكويه خازن كتب ابن العميد ، فتهيأت له فرص الاطلاع لكنه لم يعرف كيف يستغلها ، لذلك يقول فيه ابو حيان ، « ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع ابي الطيب الكيميائي الرازي ، مملوك الهمة في طلبه والحرص على اصابته مفتونا بكتب ابي زكريا وجابر بن حيان .. » (١٧) .

ولعل التوحيدي يعرّض هنا بمسكويه لحرصه على المال ، اذ شاع بين المسلمين في هذه العصور ان طلب الكيمياء يتصل باسرار صناعة الذهب ويسمى عندهم بعلم الصنعة . وقد انكر بعض فلاسفة المسلمين المرموقين كابن سينا والكندي هذا العلم وردوا على المشتغلين به (١٨) . ومما يؤيد هذا الظن الذي يوحي به كلام التوحيدي ما يقوله هو ايضا عن مسكويه في موضع آخر : « ولقد قطن العامري (١٩) الري، خمس سنين جمعة (٢٠) ودرس وأملى وصنف وروى ، فما اخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ولا وعى مسالة ، حتى كأنه بينه وبينه سد" ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم ومضغ بفمه حنظل الندامة في نفسه ، وسمع باذنه قوارع الملامة من اصدقائه حين لم ينفع ذلك كله . وبعد فهو ذكي حسن الشعر نقي اللفظ وان بقي فصاه بتوسط هذا الحديث . وما ارى ذلك مع كلفه بالكيمياء ،

---

(١٣) الامتاع والمؤانسة جـ ١ ص ١٤٠ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ١٤١ ـ ٤٢ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٢ .

(١٧) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ٣٥ .

(١٨) انظر : كشف الظنون مجلد ٢ ص ١٥٢٦ .

(١٩) فيلسوف من المتبحرين بالفلسفة اليونانية ، اتصل بابن العميد ، وتوفي سنة ٣٨٠ هـ ـ .

(٢٠) اي مجموعة .

واتفاق زمانه وكدّ بدنه وقلبه في خدمة السلطان واحتراقه في البخل بالدانق والقيراط والكسرة والخرقة ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان وايثار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي به ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه .. » (٢١) .

فمسكويه اضاع عمره في طلب امر لا طائل من ورائه للعقل والمعرفة ، واولع به بوازع من الحرص والشح . ولقد لامه ابو حيان على حسده لاولئك الذين كانوا ينالون عطاء السلطان اذ كان مسكويه يرى ان هذا المال قد ضاع فيمن لا يستحقه . فيرد عليه ابو حيان قائلا « ايها الشيخ اسالك عن شيء واحد واصدق فانه لا مذب للكذب بيني وبينك ، ولا هبوب لريح التمويه علينا ، لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء واضعافه واضعاف اضعافه اكنت تخيله في نفسك مخذلا ومبذرا ومفسدا او جاهلا بحق المال ... فاعلم ان الذي يدد مالك وردد مقالك انما هو الحسد وشيء آخر من جنسه ، فانت تدعي الحكمة وتتكلم في الاخلاق وتزيف منها الزائف وتختار منها المختار ، فافطن لامرك واطلع على سر امرك .. » (٢٢) .

ومع ذلك فقد خلف لنا مسكويه آثارا جليلة ، منها كتابه المشهور في التاريخ (تجارب الامم) كما كان حاذقا في فلسفة الاخلاق وله كتاب في (تهذيب الاخلاق) ، وقد كتب مع ابي حيان التوحيدي كتبا هي اشبه بالمحاورات بينهما ، فضلا عن وصية خلفها يعاهد فيها الله على رياضة النفس ومجاهدتها في مطامحها وان « يعف ويشجع ويحكم ، .. وعلامة حكمته : ان يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة » (٢٣) . وتبدو روح الزهد واضحة في الوصية . ونفهم ان مسكويه عاش اواخر ايامه في ضنك من العيش اذ يقول عنه ياقوت انه « لم يخل من نوائب الدهر » .

لقد كان هذا هو شان العالم حينما تحكمت في حياته ظروف لم تكن كلها مما يمكن التحكم فيه . ولم تكن حياة ابي حيان نفسه باقل اسى وشقاء ، ولقد اصابهما من ريب الزمان ما اصابهما . ولقد شقي ابو حيان بعلمه فانتهى باحراق كتبه تشبها بعلماء من الجيل الاول سابقين عليه ـ كما يقول ـ وبدلا من ان ينال الحظوة والمنزلة بعلمه ، كان هذا العلم مجلبة للتعاسة والشؤم، عرف بهما ابو حيان في حياته .

هذا قد يقودنا الى السؤال التالي :

ما هي منزلة العلماء ماديا وادبيا في العصر الذي نتحدث عنه ، ما هي وسائل كسبهم ؟ كيف كانت منزلتهم في المجتمع ؟ وما هي علاقتهم بالخلافة العباسية ... ؟ .

تتارجح منزلة العلماء في المجتمع الاسلامي الذي تدرسه بين الاجلال لهم والازراء بهم . ويتحكم في هذه المنزلة امور ، منها ما يتصل بشخصياتهم ومنها ما يتصل بمنزلة علمهم وخلقهم ، او بمقدار ما لهم من الشهرة او الخمول .

ولعل ابرز ظاهرة في هذا العصر الذي ندرسه اننا لا نكاد نجد علما مقصورا على جماعة دون غيرهم ، فالعلم مشاع لمن يطلبه ، بغض النظر عن العمر او الاصل او الطبقة او الحرفة ، وان كان العلم وحده لا يكفي لكي يرفع من صاحبه في السلم الاجتماعي ، او يجعله مقربا عند الخليفة ، كما سنرى في الامثلة . فالكسائي يطلب النحو متاخرا ويرتحل ، في طلبه ، من الكوفة الى البصرة ويجلس في حلقة الخليل بن احمد (٢٤) . وسيبويه كان في اول امره يطلب الحديث وياخذه على حماد ابن سلمة ، حتى يعرّض به حماد ذات يوم لانه لحن ، فيعزم على دراسة النحو ، « فمضى ولزم مجلس الاخفش مع يعقوب الحضرمي والخليل وسائر النحويين » (٢٥) .. وللزجاج قصة طريفة في بدء اهتمامه بالنحو ، يقصها علينا ، يقول :

« .. كنت اخرط الزجاج ، فاشتهيت النحو فلزمت المبرد لتعلمه ، وكان لا يعلّم مجانا ولا

(٢١) الامتاع والمؤانسة جـ ١ ص ٣٦ ، كذلك يذكر الكيمياء قائلا ، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر ، ص ١٤٢ .
(٢٢) مثالب الوزيرين ص ١٨ .
(٢٣) معجم الادباء ، جـ ٥ ص ١٩ .
(٢٤) المصدر نفسه ، جـ ١٣ ص ١٦٨ .
(٢٥) مجالس العلماء ص ١٥٤ ـ ٥٥ المجلس ٦٩ .

يعلم بأجرة الا على قدرها . فقال لي ، اي شيء صناعتك ؟ قلت ، اخرط الزجاج وكسبي في كل يوم درهم ودانقان او درهم ونصف ، واريد أن تبالغ في تعليمي وانا اعطيك كل يوم درهما واشرط لك أن اعطيك اياه ابدا الى ان يفرق الموت بيننا ، استغنيت او احتجت اليه (٢٦) .

وهذا يشير الى انعدام الطبقية العلمية — ان صح ان نسميها كذلك — ، فليس العلم وقفا على جماعة معينة بل يناله كل من يرغب او يظهر قابلية معينة فيه ، بغض النظر عن حرفته او مرحلة عمره او حتى دينه . وقد شاعت في المجتمع الاسلامي علوم معينة كان يتقنها النصارى دون غيرهم ، كالطب والترجمة .

ويتفاوت علماء هذا العصر في طبيعة كسبهم ، واكثرهم كانوا يمارسون مهنة أو حرفة من الحرف التي يمارسها الناس في حياتهم المدنية . ولم تقف المادة حائلا بين العالم وبين ممارسة نشاطه العلمي . لكن العامة لا تزال في شك من امر هذه الحقيقة ، فقد شاع عن اهل بغداد من امثالهم السائرة قولهم (جهل يعولني خير من علم أعوله) وقولهم (كف بخت خير من كر علم) . (٢٧) . ولعل ايمان الناس بالبخت دون المجتمع العباسي لهزات جسيمة لم يعد الناس يأمنون فيها على شيء . اما حملة العلم فقد خبر المتصلون بالخلافة منهم ظروفا ومصائر لا يمكن دائما التكهن ، تتارجح بهم بين رفعة وذلة . روى عن الاصمعي — في هذا الصدد — خبر طريف يقول فيه :

« كنت في البصرة اطلب العلم وانا مقل ، وكان على بابنا بقال ، اذا خرجت بكرة يقول لي : الى اين فاقول : الى فلان المحدث واذا عدت المساء يقول لي : من اين ؟ فاقول : من عند فلان الاخباري واللغوي . فيقول يا هذا اقبل وصيتي ، انت شاب فلا تضيع نفسك واطلب معاشا يعود عليك نفعه واعطني جميع ما عندك من الكتب اطرحها في هذا الدن واصب عليها من الماء للعشرة اربعة وانبذه وانظر ما يكون منه . والله لو طلبت مني بجميع ما لديك من الكتب جوزة ما اعطيتك . . . » (٢٨) .

لكن اكثر العلماء الذين كانت لهم حلقات او مجالس علمية ، كانوا الى جانب ذلك يمارسون نشاطا تجاريا او حرفة يكسبون منها عيشهم . قيل عن ثعلب ، وهو من أشهر نحاة الكوفة ، انه بعد موته « خلف احدى وعشرين الف درهم والفي دينار ودكاكين بباب الشام قيمتها ثلاثة الاف دينار ، وضاع له قبل احمد الصيرفي الف دينار . وكان يتجر له بها . » (٢٩) .

ولعل في هذا دلالة على ان العلم لم يكن دائما طريقا للكسب ، وانما يصبح كذلك بين طبقة المعلمين والمؤدبين ، لا سيما اولئك الذين يتصلون بالخليفة ، وان كان يعرّض بهؤلاء انهم يبيعون علمهم او يأخذون على العلم اجرا ، روى عن ابي العيناء — وهو اديب بصرى فصيح اللسان بعد من الظرفاء — انه حضر مجلس المتوكل فاراد المتوكل ان يعبث به ، فاتهمه بلسان ابن سعدان بانه رافضي . فاندفع ابو العيناء متهجما على ابن سعدان بقوله : « ومن ابن سعدان ، والله لا يفرق بين الامام والمأموم ، والتابع والمتبوع . انما ذاك حامل درة ومعلم صبية ، وآخذ على كتاب الله اجرة » . فقال : لا تفعل لانه مؤدب المؤيد ، فيقول ابو العيناء ، يا امير المؤمنين ، انه لم يؤدبه حسبة وانما ادبه باجرة ، فاذا اعطيته حقه فقد قضيت ذمامه » (٣٠) .

اننا لا نستطيع ان نرسم صورة ثابتة الطبيعة العلاقة القائمة بين العلماء والسلطان ، لانها تتفاوت وتتحكم فيها ظروف قد لا تتصل بالمقاييس العلمية ابدا . لكننا نحس ان بعض العلماء قد ادرك هذا الجانب من التقدير فانف ان يتقرب بعلمه من ذوى السلطان او أن تكون منزلته قائمة على غير ما يراه العلماء . روى عن ابي العباس ثعلب قال : « قال لي محمد بن عيسى بحضرة محمد بن عبد الملك ، نحن نقدمك لتقدمه الامير . فقلت ، يا شيخ ، اني لم اتعلم

---

(٢٦) معجم الادباء ، جـ ١ ص ١٣٠ .

(٢٧) المقدسي ، نقلا عن الثعالبي ، اللطائف والظرائف ص ٢١ .

(٢٨) الفرج بعد الشدة ص ٢٢١ .

(٢٩) معجم الادباء ، جـ ٥ ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٣٠) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٥٣ .

العلم لتقدمني الأمراء وانما تعلمته لتقدمني العلماء » (٣١) . وهذا شبيه بمعنى ابيات ينسب قولها الى علي بن عبد العزيز الجرجاني القاضي ، جاء فيها :

ولم اقض حق العلم ان كان كلما
بدا طمع صيرته لي سلما
ولم ابتذل في خدمة العلم مهجتي
لاخدم من لاقيت لكن لاخدما
اشقى به غرسا واجنيه ذلة
اذن فابتياع الجهل قد كان احزما
ولو ان اهل العلم صانوه صانهم
ولو عظموه في النفوس تعظما (٣٢)

ومن هؤلاء العلماء من كان يأنف ان يأخذ جائزة من الخليفة او سواه وكان يعيش في أمس الحاجة المادية . روى عن ابراهيم بن اسحاق الحربي ـ وهو محدث وعالم درس على احمد ابن حنبل ، وقد عاش في خلافة المعتضد (وتوفي سنة ٢٨٥ هـ) ـ . أن المعتضد ارسل اليه بعشرة آلاف درهم وسأله أن يفرقها بمعرفته ، فرد المال قائلا للرسول الذي جاء به : عافاك الله ، هذا مال لم نشغل انفسنا بجمعه فلا تشغلها بتفرقته . قل لأمير المؤمنين ان تركتنا والا تحولنا من جوارك (٣٣) . وقد قيل عن الخليل بن احمد أنه لم ير افضل منه « في التلطف عن الكسب بالعلم ، كان الناس يأكلون بعلمه وهو في خص له . وخرج الى مكة والناس يقولون في الحرمين قال الخليل وذكر الخليل ، ورجع الى البصرة ولم يعلم بمكانه » (٣٤) . وقد ذكر عنه ابو حيان خبرا مع والي البصرة سليمان بن علي يؤكد صفة الترفع عن قبول المال على العلم من الوالي (٣٥)

لكن العلماء يتفاوتون في طبيعة نظرتهم الى الكسب بالعلم ، فمنهم من ظل يعلم بأجرة على علو شأنه ، وقد مر بنا حديث المبرد مع الزجاج . والزجاج نفسه قصة طريفة تظهر جانبا من منزلة العلماء وعلاقتهم بعصرهم وبالخلافة او بذوي الشأن . فقد كان الزجاج مقربا من القاسم بن عبيد الله قبل ان يصبح وزيرا للمعتضد . فطلب اليه الزجاج أن يعده انه اذا ما اصبح وزيرا ان يمنحه عشرين الف دينار . فلما ولي هذا الوزارة بعد ابيه ذكره الزجاج بوعده ، فلم يدر كيف يحتال له على المال خوفا من ان ينكشف الامر للمعتضد . فولاه عملا ليس من اختصاص نحوي او مؤدب القيام به . اذ قال له القاسم (اجلس للناس وخذ رقاعهم في الحوائج الكبار واستجعل عليها ولا تمتنع من مسألتي شيئا تخاطب فيه ، صحيحا كان أو محالا الى ان يحصل لك مال النذر) ، ففعل ذلك وكان ربما راجع الوزير في الامر فيقول له هذا انك عبثت وكان يجب أن تأخذ من القوم اكثر فيذهب (ويماكسهم) فيزيدونه حتى يبلغ الحد الذي رسمه له الوزير (٣٦) .

ويذهب التطرف بآخرين الا يقبل فلسا واحدا على علمه . وقد رويت النادرة التالية عن ابراهيم الحربي ـ وقد مر ذكره قبل قليل ـ : حدث ابو بكر الشافعي قال قال ابراهيم الحربي ، ما اخذت على علم قط اجرا الا مرة واحدة ، فانني وقفت على بقال فوزنت له قيراطا الا فلسا فسألني عن مسألة فاجبته فقال للغلام : اعط بقيراط ولا تنقصه شيئا فزادني فلسا . (٣٧) هذا رغم أن مجموعا ضخما من الرواة قد اخذوا عنه ودرسوا عليه ، منهم موسى بن هرون الحافظ ، وابو بكر الانباري النحوي وابو عمر الزاهد،وخلق كثير غيرهم ـ كما يقول ياقوت (٣٨) . فلو كان ابراهيم يأخذ اجرا على علمه لغني بهؤلاء لكنه كان يعيش في حاجة وفقر شديدين ، وقد كان يملك ما لا يقل عن اثنى عشر ألف جزء من لغة وغريب كتبها بخطه ، ولم يجرؤ على بيع واحد منها في حياته بل كان يضن بها رغم حاجة اهله الى قوت يومهم .

ومن العلماء الذين ذاقوا طعم الضنك عالم فيلسوف شغل نفسه بالفلسفة اليونانية ، وكان مقدما عند أبي الفتح ابن العميد ، هو ابوسليمان السجستاني المنطقي ، وقد مر ذكره على لسان

---

(٣١) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١١٢ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ج ١٤ ص ١٧ ـ ١٨ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١١٢ .
(٣٤) محاضرات الادباء ، ج ١ ص ٢٤ .
(٣٥) مثالب الوزيرين ، ص ١٤٨ ـ ٥٠ .
(٣٦) معجم الادباء ، ج ١ ص ١٣٢ .
(٣٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١١٩ .
(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .

ابي حيان التوحيدي سابقا . فقد مرت بابي سليمان هذا ايام كان لا يجد فيها رغيفا يأكله ، فلما سمع بحاله وزير صمصام الدولة ارسل اليه مبلغا من المال بواسطة ابي حيان نفسه ، فتسمع التوحيدي يخاطب الوزير قائلا « والله ايها الوزير ، ما اعرف ببغداد ــ وهي الرقعة الفسيحة الجامعة والعرصة العريضة الغاصة ــ انسانا اشكر لك واحسن ثناء عليك ، واذهب في طريق العبودية معك ، منه . . » (٣٩) ثم يقول له « فلما وصل اليه ذلك الرسم ــ وهو مائة دينار ــ وحاجته ماسة الى رغيف وحوله وقوته قد عجزا عن اجرة مسكنه وعن وجه غدائه وعشائه ، عاش » (٣٩) .

لكن هذه الحال لم تكن هي السائدة ، لان الخلفاء والوزراء كانوا يضمون تحت ظلهم جماعة من العلماء يحيون بهم مجالسهم ، فضلا عن المؤدبين الذين استدعوا لتاديب أولادهم . وهم يختارون من جلة العلماء ، بعد أن تعقد لهم مجالس هي أشبه بامتحان عام ليختار منهم احسنهم تصرفا في علمه . قيل « لما اراد المتوكل ان يامر باتخاذ المؤدبين للمنتصر والمعتز جعل ذلك الى ايتاخ ، فامر ايتاخ كاتبه أن يتولى ذلك ، فبعث الى الطوال والاحمر وابن قادم واحمد بن عبيد ابن ناصح وغيرهم من الادباء فاحضرهم مجلسه ، فجاء احمد بن عبيد فقعد في آخر الناس ، فقال له من قرب ، لو ارتفعت ! فقال ، حيث انتهى بي المجلس . فلما اجتمعوا قال لهم الكاتب ، لو تذاكرتم وقفنا على موضعكم من العلم فاخترنا . . . (٤٠) .

الا ان علم الرجل لم يكن دائما هو المقياس الاول في تقدير شخصيته وفي رفعة منزلته عند الخليفة . وقد روى بهذه المناسبة خبر طريف عن الفراء ، اذ طلب لتاديب المعتصم ، فلزمه نحوا من شهرين ، لم ما لبث أن جاء رجل يقال له ابو اياد فطلب القعود معه ، فسئل لينظر ما مقداره في العربية فقيل له ، كيف تقول يا زيد اقبل لاتقال يا زيدُ اقبل . قيل فما هذه الضمة ؟ فقال الواو التي في قوله واقبل . يقول الفراء فارتضى واقعد مع المعتصم فاستغنى ، وازلت انا . . . وكان يعجب بهذا ويتعجب منه ويقول : الدنيا لا تاتي على استحقاق (٤١)

وقد كان على هؤلاء العلماء ان يحسنوا التصرف في مجلس الخليفة ، وان يتمتعوا ببديهة حاضرة ليمتعوا باحاديثهم واخبارهم وان يكون لهم ــ فضلا عن العلم ــ معرفة بحسن المجالسة فقد اثر عن الاصمعي قوله (وصلت بالعلم ونلت بالملح) لان ما يتطلبه مجلس الخلافة هو غير ما يتطلبه المجلس العلمي القائم على العلم وحده . ويبدو ان العالم يجب ان يراعي آدابا خاصة في حضرة الخليفه ، ومن سها عن هذه الحقيقة لم يجد رضى عند الخليفة على علمه وفضله .

حكي عن الكسائي انه قامت بينه وبين اليزيدي مناقشة في حضرة الرشيد ، على بيت من الشعر . فلم يحسن الكسائي الجواب ، وتحمس اليزيدي « فضرب بقلنسوته الارض ، وقال انا ابو محمد ، الشعر صواب . . . » مبينا الوجه الصحيح من الاجابة . فقال له يحيى بن خالد ، اتكتني بحضرة امير المؤمنين ، وتكشف عن راسك ؟ . والله لخطأ الكسائي مع ادبه احب الينا من صوابك مع سوء فعلك . فقال « لذة الغلبة انستني من هذا ما أحسن . . . » (٤٢) .

ومن العلماء ، على سعة علمه وقدره في المجالس والحلقات العلمية ، من لم ينل حظوة عند أصحاب السلطان ، لا لقلة علمه لكن لسهوه عن قواعد المجاملة التي يأخذ بها الخلفاء او الوزراء مجالسهم . ولعل هذا كان من اهم الاسباب التي تكدت عيش ابي حيان عند الصاحب بن عباد . فقد كان الصاحب ــ وهو من وزراء البويهيين ــ على عنايته بالعلم والعلماء ، مولعا بالمديح والثناء ، يحب أن يقال له ذلك في وجهه . فلما قصده ابو حيان اراد ان يعيش في ظله كاديب وعالم له سعة في العلم . لكن ابا حيان لم يعرف طبيعة الصاحب من هذه الجهة ، فلم يجامله بل كان صريحا معه صراحة اغضبته واثارت حفيظته عليه ، فحاول بكل ما يستطيع ان يقلل من شان ابي حيان وان يظهر احتقاره له . وكان من نتائج تلك العلاقة تلك الرسالة الغاضبة التي كتبها ابو حيان فيه وفي ابن العميد ، وكان قد قصده هو أيضا ولم يفلح عنده . (٤٣)

ولم ينعم ابو حيان بالسعادة الا فترة وجيزة

---

(٣٩) الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ص ٢٩ ، ص ٣١ .
(٤٠) مجالس العلماء ، ص ٦١ ، مجلس ٢٧ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .
(٤٢) معجم الادباء ، جـ ١٢ ص ١٧٨ .
(٤٣) هي رسالة (مثالب الوزيرين) .

من حياته ، يتردد صداها في كتاب (الامتاع والمؤانسة) الذي كتبه مسجلا فيه الليالي التي نادم فيها ابن سعدان وزير صمصام الدولة في بغداد ، بعد عودته من الصاحب وابن العميد . ويبدو ان تجربته مع الصاحب وابن العميد قد علمته كيف يداري مجالس الوزراء هذه . ولذلك فاول ما يقوم به ابو حيان ـ في الليلة الاولى من اجتماعه بالوزير ، هو أن يستأذنه باستعمال كاف الخطاب ، لكي يحس بشيء من الحرية في المخاطبة ولا تصدّ نفسه عن الحديث بتكلف الكناية والالقاب . يقول حاكيا خطابه للوزير وطلبه ذلك اليه :

« كل شيء اريد ان اجاب اليه يكون ناصري على ما يراد مني ، فاني ان منعته تكلت ، وان تكلت قلّ افصاحي عما أطالب به وخفت الكساد وقد طمعت بالنفاق ، وانقلبت بالخيبة وقد عقدت خنصري على المسالة . فقال حرس الله روحه : قلْ ، عافاك الله ، ما بدا لك ، فانت مجاب اليه ما دمت . قلت ، يؤذن لي في كاف المخاطبة وتاء المواجهة ، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض واركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاباة ولا انعياش ، قال لك ذلك وانت المأذون فيه ، وكذلك ... وما في كاف المخاطبة وتاء المواجهة ؟ ان الله تعالى على علو شأنه وبسطة ملكه وقدرته على جميع خلقه يواجه بالتاء والكاف . ولو كان في الكناية بالهاء رفعة وجلالة وقدر ورتبة وتقديس وتمجيد لكان الله احق بذلك ومقدما فيه .. » (٤٤)

لكن هذا من الشاذ على المألوف . فالوزراء في هذا العصر يطلبون طريقة معينة في المجالسة وتقديم الطاعة ، ويبدو ان ابا حيان نفسه لم يصدق اذنيه حين سمع هذا الكلام ، ولذا نسمعه يخاطب الوزير قائلا : « ايها الوزير ، قد خالطت العلماء وخدمت الكبراء وتصفحت احوال الناس في اقوالهم واعمالهم واخلاقهم ، فما سمعت هذا المعنى من احد على هذه السياقة الحسنة والحجة الشافية ..(٤٥)

ومع ذلك يبدو ان قوة الشخصية قد تفرض نفسها على هذه العلاقات احيانا ، وعماد ذلك ـ في هذا العصر الذي ندرسه ـ حسن التخلص وحضور البديهة . فما يتطلبه مجلس الخليفة او الوزير قد لا يكون العلم الخالص او التعمق في النظر ، بقدر ما يتطلب النادرة وحضور الجواب والقابلية على التخلص ـ بالحق او بالباطل ـ . وكتب الادب القديم تحفل بامثلة لامتحان العلماء من قبل الخلفاء ، لكن النجاح في هذه المواقف لا يقوم على مقدار العلم او التعمق فيه ،بل قد يقوم على حسن مداراة المسؤول ومزاج السائل .

فهذا ابو عثمان الجاحظ معتزلي صاحب مذهب في الاعتزال يدافع عنه ويكتب في تفضيله ، يظن من ينظر في علاقته القوية بالمعتزلة انه قد تورط معهم كما تورطوا في تقربهم من الخلافة العباسية ، ودخولهم المعترك السياسي . فقد تمتعت فرقة المعتزلة بمنزلة ليس بعدها منزلة في خلافة كل من المأمون والمعتصم والواثق ، الذين جعلوا الاعتزال مذهبا رسميا للخلافة بدلا من السنة التي جرت عليها الخلافة . وبموت الواثق وتولي المتوكل الخلافة ، تجابه المعتزلة محنتها السياسية ، اذ ما لبث المتوكل ان ضرب على ايديهم ، واعاد الخلافة الى السنة . وحينما يلقي القبض على محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق وممثل المعتزلة في البلاط العباسي ، لم يقتل في التنور الذي كان يقتل هو فيه خصومه ، يهرب الجاحظ ويختبئ ، وحينما يسأل عن ذلك ، يجيب قائلا : خفت أن أكون ثاني اثنين اذ هما في التنور) (٤٦)

•

يقول الجاحظ هذا وهو في موقف لا اظن ان احدا يجرؤ فيه على النادرة والسخرية ، وحياته تتعرض لخطر حاسم . ولكننا ما نلبث حتى نجد ابا عثمان في مجلس احمد بن ابي دؤاد الايادي ـ خصم الزيات ـ ، يحاوره ويداريه ويحاول أن يتخلص من حرج الموقف بنادرة وحسن تخلص وبديهة عرف بها الجاحظ في كل مجال . ولا تمضي فترة حتى نسمع به يكتب رسائل باسم الخلافة ، ويطلب اليه الفتح بن خاقان وزير المتوكل ، ان يعجل بانجاز رسالته (في الردّ على النصارى) لينال مشاهرته ، بل بعده بالدفع مقدما ان هو فعل ، يقول الفتح في كتابه الى الجاحظ : « ان امير المؤمنين ـ أي المتوكل ـ يجد بك ، ويهش عند ذكرك ولولا عظمتك في نفسه لعلمك ومعرفتك لحال بينك وبين بعدك عن مجلسه

---

(٤٤) الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ص ٢٠ ـ ٢١ .
(٤٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
(٤٦) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ٧٦ .

ولقصيك رأيك وتدبيرك فيما أنت مشغول به ومتوفر عليه . وقد كان ألقى الي من هذا عنوانه فزدتك في نفسه زيادة كف بها عن تجشيمك ، فاعرف لي هذه الحال واعتقد هذه المنة على كتاب الرد على النصارى ، وافرغ منه وعجل به الي ، وكن من جدا به على نفسه ، لتنال مشاهرتك ، وقد استطلقته لما مضى ، واستسلفت لك لسنة كاملة مستقبلة . وهذا مما لم تحتكم به نفسك ، وقد قرأت رسالتك في بصيرة غنام . ولولا أني أزيد في مخيلتك لعرفتك ما يعتريني عند قراءتها ، والسلام .. (٤٧)

ولا نتهم أبا عثمان بالنفاق والمداراة .. لماذا ؟ .

ان الجاحظ من الكتاب القلائل الذين جعلوا علمهم وادبهم في خدمة الناس جميعا ، وفي تصوير دقائق الاشياء وحقائق العلاقات في عصر خفيت علينا كثير من اموره ، لتقلبها وتناقضها . فبقي أبو عثمان مخلصا لقلمه رغم كل شيء، فلم يقفه على خدمة فرد معين او على خدمة فئة واحدة ظل يدور في دائرتها مغمض العينين . فالجاحظ كتب للخاصة والعامة ، للمتمرن والمتمرس للعالم والمتعلم .. الخ ، وان عطفه على عامة الناس ليثير الاعجاب . ومن هنا شاعت كتبه وقرأتها العامة وتداولوها، وهي كتب قدم أكثرها الجاحظ هدية الى وزير او كاتب ، ونال عليها جوائز عظيمة من الخلفاء أحيانا ، وقد يلفت النظر انه لا يقدمها الى الخليفة نفسه ! . وليس غريبا ان يعجب الخليفة بفضل الجاحظ وعلمه ، لكن العجب حقا هو ان المتوكل نفسه يعجب بعلم الجاحظ ومعرفته ، والاخبار التي بين أيدينا لا تؤيد اعجاب المتوكل بالعلم والعلماء . ولقد سخر بهم في مجلسه وتندر على بعضهم . ولقد قرب بعض العلماء ورفعهم الى درجة قريبة من الابهة ، لم ما لبث أن أوقع بهم بصورة مفاجئة . وان قصته مع الطبيب بختيشوع بن جبرائيل تقف مثلا بارزا على حدة مزاجه وسرعة انقلابه . فقد كان بختيشوع طبيبا سريانيا حاذقا ، منذ خلافة الواثق . لكن بعض أصحاب الواثق المقربين منه ، أوقعوا به فنكبه وقبض املاكه ونفاه الى جنديسابور . فلما ولي المتوكل قرّبه واغدق عليه الاموال فبلغ مبلغا عظيما حتى « كان يضاهي المتوكل في اللباس والفرش » (٤٨) . وكان المتوكل يتبسط معه دون تحرج . وفي ذات يوم قال المتوكل له ، ادعني . فقام بختيشوع باضافة المتوكل في داره « واظهر من التجمل والثروة وأنفق في الاضافة ما اعجب المتوكل والحاضرين . واستكثر المتوكل لبختيشوع ما رآه من نعمته وكمال مروءته .. وحقد عليه ونكبه بعد ايام يسيرة » (٤٩) .

ولقد كان في حاشية المتوكل شخصيات عرفت بالكيد والايقاع بكل « من ذكر بالتقدم في معرفة» . ولقد كان محمد واحمد ، ابنا موسى بن شاكر مقدمين عند المتوكل حتى لقد « دبرا على الكندي (الفيلسوف المعروف) حتى ضربه المتوكل ووجها الى داره فاخذا كتبه باسرها وافرداها في خزانة سميت الكندية .. » (٥٠)

ولعل جزءا كبيرا من اللوم واقع على المتقرب من الخليفة ، لان العالم يدرك بعقله كيف يقف عند حد في علاقته بالناس ، ولذلك وصف بعض هؤلاء العلماء الذين لم يدركوا هذه الحقيقة بان علمهم أكثر من عقلهم . فهذا احمد بن محمد السرخسي يعده القفطي احد فلاسفة الاسلام له تصانيف جليلة في علمه ، وكان تلميذا ليعقوب بن اسحاق الكندي ، وكان متفننا في علوم القدماء والعرب . كان مؤدبا للمعتضد ورفعه المعتضد الى رتبة المنادمة ، ولم يكتف بذلك حتى بدا يفضي اليه باسراره ويستشيره في أمور مملكته . وكان هذا بالتالي سببا لقتل المعتضد له . فقد أثار تقربه من الخليفة حفيظة وزيره القاسم بن عبيد الله وكان الخليفة قد أفضى اليه بسر يتصل بالقاسم ، فاحتال هذا عليه حتى ادخل اسمه خلسة في قائمة جماعة حكم عليهم ان يقتلوا . ووقع المعتضد بقتله دون علمه . (٥١) ولقد وصف القاسم بن عبيد الله هذا بانه من (دهاة العالم) ، وهو الذى قتل ابن الرومي بالسم (٥٢) .

---

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

(٤٨) عيون الانباء ص ٢٠١ .

(٤٩) تاريخ الحكماء ، ص ١٠٢ .

(٥٠) عيون الانباء ، ص ٢٨٦ .

(٥١) تاريخ الحكماء ، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٥٢) الفخرى ، ص ٢٥٧ .

لكن من الطريف ان نجد كاتبا من هؤلاء المقربين عند الخليفة يتأسى على زمان ضاعت فيه مفاهيم الحق ، لانه غلب خصمه عند الخليفة **بالباطل المزوق بحسن اللفظ ، لا لان الحق كان** معه ، ذلك هو ابراهيم بن العباس الصولي ،وكان المتوكل قد ولاه ديوان الضياع ، فرفع احمد بن المدبر شكوى عليه الى المتوكل يتهم فيها كاتبه باختلال الادارة وتضييع المال . فلما سأل المتوكل ابراهيم في ذلك بادره ابراهيم ببيتين من شعره يتقرب فيهما من المتوكل ، فاستحسنهما المتوكل وخلع عليه ولم يستمع الى قول ابن المدبر فيه . لكن ابراهيم احس بالغم وبتأنيب الضمير ، وحينما يسأل عن ذلك ، يقول يا بني ، **الحق اولى بمثلي واشبه ، اني لم ادفع احمد** بحجة ، ولا كذب في شيء مما ذكر ولا انا ممن يعثره في الخراج ، كما انه لا يعثرني في البلاغة ، وانما فلجت بزخارفة ومخرقة ، افلا ابكي ، فضلا عن ان اقتم من زمان يدفع ذلك كله ! .. (٥٢) **لكن هذه ، في ظني ، من الاخبار الطريفة النادرة.**

* * *

تعد العلاقات الشخصية بين العلماء في القرون الهجرية الثاني والثالث والرابع من اكبر المظاهر حيوية ، **ومن ادلها على نشاط الحركة العلمية في** العصر العباسي . ولم تقم العلاقات بين العلماء على نمط واحد ، بل تعددت مظاهرها ، فمنها علاقات تعليمية بين عالم ومتعلم ، وعلاقات مذهبية ، وعلاقات انسجام وتنافر يعبر عنها في حلقات المساجد ومجالس البيوت وفي الاسواق عند المناظرة او الجدل او تبادل الراى . ولقد **تطور كل مظهر من مظاهر هذه العلاقات حتى** اصبحت تحكمه شروط وآداب **كان على جميع الاطراف ان تخضع لها . وتعد العلاقات التعليمية من** اوائل مظاهر نشاط الحركة العلمية في المجتمع الاسلامي ، كما يعد العصر العباسي من العصور المهمة في تطور الحركة العلمية ، وبالتالى تطور **العلاقات التي تربط بين العلماء من جميع الاطراف .**

تمتاز العصور العباسية بظاهرة مهمة كان **لها شأنها في الحياة الادبية والعلمية ، وكان لها** شأنها في نشاط حركة التاليف وفي انتشار الكتاب **بنطاق لا حدود له . واعنى بهذه الظاهرة نضوج** الكتابة وشيوع أدواتها ورخصها ، بحيث تهيأت لكل المهتمين بتعلمها ، واصبح من الممكن لاى مؤلف ان يتصل بقرائه عن قرب وان يوجه اليهم كتاباته ويعنى بمختلف مستوياتهم العقلية . وان يجعل كتبه ، اذا شاء ، واسطة للتعليم . والكتابة — وان لم تكن معدومة في العصور السابقة — كانت ادواتها من الكلفة بحيث لم تتهيأ لجميع الناس بيسر . فقد كان استعمال البردى هو الشائع وهو غالى الثمن ، ولذلك كان يقتصد في استخدامه حتى في الدواوين الادارية . (٥٤) فقد قيل عن عمر بن عبد العزيز — الخليفة الاموى — انه كان يأمر كتابه بجمع الخط كراهية استعمال الطوامير ، **فكانت كتبه انما هي شبر او نحوه .** (٥٥) ويبدو ان البردى كان هو الشائع في دواوين الخلافة ، حتى في خلافة المنصور . (٥٦) وربما **استعمل في غرض التاليف في نطاق محدود ،** لاسيما في الكتب التي الفت الخليفة نفسه ، كما يستدل من قطعة باقية من كتاب (تاريخ الخلفاء) **الذى الفه ابن اسحاق للخليفة المنصور .** (٥٧) . ثم اخذ المسلمون صناعة الورق من الصين عن طريق سمرقند ، وقد كانت بداية ذلك

---

(٥٢) معجم الادباء ، جـ ١ ص ١٧٩ ، ص ١٩٥ — ٩٦ .

(٥٤) راجع في هذا مقالة المستشرق (جب) بعنوان — خواطر في الادب العربي ، بدء التاليف النثرى — ، باللغة العربية في كتابه Studies on The Civilisation of Islam (1962)

وقد ضمنها صلاح الدين المنجد في (المنتقى من دراسات المستشرقين — ١٩٥٧) .

(٥٥) الوزراء والكتاب ، ص ٥٣ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(٥٧) القطعة نشرتها المستشرقة N. Abbot في شيكاغو — ١٩٥٧ .

في السنة الاولى أو الثانية من حكم العباسيين ، ثم انتقلت صناعته الى العراق في زمن البرامكة . **والظاهر ان جعفرا البرمكي قد استبدل استعمال** الرقوق بالورق في دواوين الحكومة » (٥٨) .

لقد أصبحت الكتب في هذا العصر وسيلة من وسائل التعليم ، ولعل الباحث يتوقع ان تنوب الكتابة مناب الحفظ كوسيلة للتعليم ، وذلك لكثرة انتشارها وسهولتها في هذا العصر ، لكن الحال لم تكن كذلك . ولذلك يختلف كتاب هذا العصر في المفاضلة بين (الكتابة) و (السماع) المباشر او الاتصال بالشخصية العلمية مباشرة ، او الحفظ كوسيلة لأخذ العلم ونشره . فقد شاع القول من جهة على السن بعض العلماء ان الكتابة اكثر وثوقا لأجل المحافظة على العلم ، وان الحفظ وحده ربما اضاع على المتعلم علمه . وقد قال بعضهم في هذا الصدد : « كنت عند بعض العلماء ، فكنت اكتب عنه بعضا وأدع بعضا ، فقال لي ، اكتب كل ما تسمع ، فان اخس ما تسمع خير من مكانه ابيض .

وقال الخليل بن احمد : تكثر من العلم لتعرف وتقلل منه لتحفظ .. » (٥٩) ومع ذلك فالعلماء لا يتفقون على شيء في هذا الامر ، وهم فوق ذلك يرون أن الكتب وحدها لا تحيي الموتى ،ويقصدون بذلك ان الانسان الذي ليس له ادنى قبول لتلقي المعرفة ، لن ينفعه كتاب ولا علم . ويبدو ان الكتاب عندهم لا يغني عن السماع والاتصال الشخصي . فالمعروف مثلا أن كتب الجاحظ قد شاعت وانتشرت في حياته حتى بلغت المغرب ، وقد ادخلها الى الاندلس اولئك الذين اخذوا عنه ، ويتنص على كتابين دخلا الاندلس في حياته، هما البيان والتبيين ـ وأسلوبه التعليمي واضح ـ ، ورسالة التربيع والتدوير . فاثارت كتبه فضول المتعلمين هناك ، فقصده تلاميذ من المغرب ليتصلوا به من قرب وليسمعوا منه بعد ان بلغت شهرته الآفاق . وقد قال عنه احد هؤلاء : « كان طالب العلم بالمشرق يشرف عند ملوكنا بلقاء ابي عثمان» (٦٠) وهكذا قصده هؤلاء التلاميذ . لكن الطريف في هذا الصدد ، أن الجاحظ ، على علو منزلته ، وبلوغه سن الشيخوخة ، وعلى شهرته في المشرق والمغرب ، كان لا يزال عند مجيء هؤلاء المغاربة يعلم الصبيان الصغار . وهو امر غريب حقا بعد ان ارتفع الجاحظ الى منزلة من الخلافة بحيث كان ناصحا لأولاد المعتصم ، وطلب ليكون مؤدبا لاولاد المتوكل فاعتذر ... وهو ، فضلا من ذلك ، أول من يصنف المعلمين الى صنفين . معلمي الصبيان ، والمؤدبين . **وبعد الصنف الثاني ارفع منزلة في العلم والمجتمع** ، وقد هزيء من الصنف الاول وكتب فيهم حكايات لاذعة ، ومع ذلك كله ، يظل هو يمارس تعليم الصبيان الى فترة متأخرة من حياته . ولعل هذا من أوجه الغرابة في طبيعة التعليم في المجتمع الاسلامي . فرغم الاحتقار الذي تلقاه المهنة ، نجدها مع ذلك من اكثر المهن شيوعا، وقد مارسها العلماء اكثر من أية مهنة اخرى .

فالكتاب اذن ، مهما بلغ فضله في الانتشار في الآفاق ، لا يعوض عن اللقاء الشخصي والاتصال المباشر بالعالم . على أن بين علماء هذا العصر من كان يعتمد اعتمادا كليا على السماع والحفظ دون الكتابة ، وقد اشتهر من هؤلاء النحوي الكوفي احمد بن يحيى ، ثعلب ، حتى لقد كان يتخذ حفظه وسيلة ومنهجا في حلقاته ولا يعتمد على شيء مكتوب قط . قيل عنه : « وابو العباس لا يمس كتابا الكلا على حفظه وثقة بصفاء ذهنه» . ويقابله في الطرف الثاني ابو سعيد السكرى الذي كان « كثير الكتب جدا ، فكتب بيده ما لم يكتبه احد ، فكانا في الطرفين لان ابا سعيد كان غير مفارق للكتاب عند ملاقاة الرجال .. » (٦١) ، هذا وهما متعاصران .

---

(٥٨) محاضرات في تاريخ العرب والاسلام ص ٣٦ .

(٥٩) كتاب الحيوان » ، جـ ١ ص ٥٨ .

(٦٠) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

(٦١) المصدر نفسه ، جـ ٥ ص ١٠٧ .

ومع ذلك نفهم من اخبار ثعلب انه ربما اخذ من شيوخ لم يعاصرهم بـل استعـان على ذلك بكتبهم ، وبما اخذه عنهم تلاميذهم ، فقد قيـل عنه انه كان يروى عن ابي نجدة كتب ابي زيد وعن الاثرم كتب ابي عبيـدة ، وعـن ابي نصر كتب الاصمعي ، وعن عمرو بن ابي عمرو كتب ابيه . (٦٢) فمن الواضح انه لم يعاصر احدا من هؤلاء العلماء الذين درس كتبهم بل قراها على تلاميذهم . لكنه يميل الى حفظ ما يأخذه ، وكان يقوم بالاملاء على تلاميذه من حافظته .

وهناك اكثر من دليل على ان هذه الكتب التي تسمى (كتبا) هي في الواقع اشبه بـ (مذكرات) يأخذها التلميذ عن استاذه ، فهي ليسـت كتبا مؤلفة بالمعنى الذي نفهمه ، اي ان المؤلف قـام بكتابتها وتنظيمها ، بل هي محاضرات المجالس التعليمية وامالي الشيخ على تلاميذه ، ولا بد ان ثعلبا قد درس هذه المذكرات على تلاميذ الشيوخ . ولقد كان لاستعمال الكتابة كوسيلة من وسائل التعليم نتائج مهمة على طبيعة انتشار العلم حتى لقد خشي بعض العلماء ان تشيع كتبهم وتقرا فيستغنى بها عنهم ، فكانوا يتعمدون وضعها موضعا صعبا لتبقى الحاجة معها اليهم ، سئل الاخفش في ذلك ، يقول الجاحظ : « قلت لابي الحسن الاخفش ، (٦٣) انت اعلم الناس بالنحو ، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها ، وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم اكثرها ، وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم ؟ . قال ، انا رجل لم اضع كتبي هذه لله ، وليست هي من كتب الدين ، ولو وضعتها هذا الموضـع الـذي تدعوني اليه ، قلت حاجتهم اليّ فيها . وانما كانت غايتي المنالة ، فانا أضع بعضها هذا الموضع المفهوم لتدعوهم حلاوة ما فهموا الى التماس فهم ما لم يفهموا . وانما قد كسبت في هذا التدبير اذ كنت الى التكسب ذهبت » . (٦٤) فالاخفش اذن يخشى أن يقبل النـاس على كتبه وتنتفي الحاجة اليه . لكن كتبه على صعوبتها قد وضعت لغاية تعليمية . وللاخفش قصة مع المازني والجرمي في امر كتاب سيبويه . فالمعروف أن الكتاب لـم يأخذه احد عن سيبويه غير الاخفش . فخشي المازني والجرمي ان يدعي الاخفش الكتاب لنفسه ، فاخذاه واشاعاه بين الناس رواية عن الاخفش . (٦٥)

لقد كان للعلاقة بين الشيخ والتلميذ اثر على طبيعة حركة التاليف في هذه العصور ، لان اكثر ما شاع من كتب الشيوخ كان في الحقيقة ما كتبه التلاميذ من مذكرات أخذوها عن الشيخ ، فيشيع الكتاب برواية التلاميذ . فهذا كتاب الكامل للمبرد وصل الينا برواية الاخفش الاصغر ، (٦٦) تلميذ المبرد . ولا يكتفي التلميذ برواية الكتاب عـن استاذه مما دون أن يتدخل فيه ، بل يقوم بتنظيمه والتعليق عليه وادخال آرائه مميزة عن اراء شيخه بقوله (قال ابو الحسن الاخفش) . ولا يكتفي بالتعليق بل قد يقوم بموازنة بين الروايات التي اخذها عن المبرد في غير هذا الكتاب فيقول مثلا ، (حدثنا المبرد في غير الكامل) ، (٦٧) والطريف ان الاخفش قد أخذ أيضا عن ثعلب ، امام مدرسة الكوفيين في عصره وخصم المبرد البصري المذهب . ويقوم الاخفش بتصحيح روايات استاذه المبرد في

---

(٦٢) معجم الادباء ، جـ ٥ ص ١١٩ .

(٦٣) ابو الحسن الاخفش هذا هو سعيد بن مسعدة ، مولى بني مجاشع بن دارم ـ وكان من نحويي البصرة ، ويعرف بالاخفش الاوسط ، توفي في سنة ٢٢١ هـ وقيل ٢١٥ (انظر بروكلمن : (تاريخ الادب العربي) الترجمة العربيـة ـ جـ ٢ ص ١٥١ ـ ٥٢ .

(٦٤) كتاب الحيوان ، جـ ١ ص ٩١ ـ ٩٢ .

(٦٥) نزهة الالباء في طبقات الادباء ص ٩١ ـ ٩٢ .

(٦٦) هو علي بن سليمان المعروف بالاخفش الاصغر وهو من نحويي بغداد ، توفي سنة ٣١٥ هـ .

(٦٧) الكامل للمبرد ، جـ ١ ص ١٣٨ .

الكامل بروايات اخذها عن ثعلب او عن الكوفيين عامة . (٦٨)

وقد تبلغ الثقة بين الشيخ والتلميذ مبلغا يجعل الشيخ يقدم لتلميذه كتابه بخطه دون ان يمليه عليه او يسمعه التلميذ منه كاملا . قيل عن ابراهيم بن احمد الطبرى انه قرأ قصيدة شبل بن عروة الضبعي على ابي عمر الزاهد ثم تناولها من عبد الله بن جعفر بن درستويه ، لكنه لم يتمها قراءة عليه ، فقال له ابن درستويه : « قد دفعت اليك كتابي بخطي من يدى الى يدك ، وقد اجزت لك القصيدة فاروها عني ، فان هذا ينوب عن السماع والقراءة ... » (٦٩) . لكن التلميذ اذا اشاع علم استاذه كان من حق الاستاذ عليه ان ينسب اليه ما اخذه منه ، وهذا من آداب العلم التي اصطلح عليها المسلمون .

ومن الطريف في هذه العلاقات التعليمية ان عالمين من العلماء في منزلة واحدة قد يأخذ احدهما من الاخر في العلم الذى اختص به وانفرد بالعمل له ، فيفيد احدهما من الاخر في موضوعه . قيل من الرياشي والمازني ، وهما من علماء النحو في القرن الثالث للهجرة ، ان الرياشي قرأ على المازني النحو وقرأ عليه المازني اللغة ، وكان المازني يقول : « قرأ الرياشي عليّ كتاب سيبويه فاستفدت منه اكثر مما استفاد مني ، يعني انه افادني لغته وشعره ، وافاده هو النحو » (٧٠)

وليست العلاقة بين العالم والمتعلم قائمة على التعليمية المجردة من عواطف الالفة والمحبة والتعاطف ، فقد يتفقد الشيخ تلميذه ويعينه في معاشه ، وكذلك يفعل المتعلمون فيما بينهم . حكي عن ابراهيم بن سعيد بن الطيب ، وهو (من عبيد النبي ، وكان ضريرا) ، انه قدم واسط واراد ان يتعلم القرآن ، فجلس الى حلقة احد الشيوخ « فكان معاشه من أهل الحلقة » ثم اصعد الى بغداد فصحب ابا سعيد السيرافي ــ العالم اللغوى المعروف في القرن الرابع ــ وقرأ عليه شرح كتاب سيبويه ، وسمع منه كتب اللغة والدواوين . وقد عده ياقوت بين الادباء الذين ترجم لهم . (٧١)

وهذا ابو يوسف تلميذ ابي حنيفة صحبه «على فقر شديد ، وكان ينقطع بملازمته عن طلب المعاش فيعود الى منزله الى فقر شديد ، وكانت امه تحتال فيما يقتاته يوما بيوم » . حتى كان ذات يوم فلم يجد ما يأكله ، فبات جائعا وتأخر من غد عن المجلس حتى احتال فيما اكلوه . فلما جاء الى ابي حنيفة ، سأله عن سبب تأخره فصدقه ، فقال ، «الا عرفتني فكنت امدك ولا يجب ان تغتم» (٧٢) وللجاحظ قصة في أول حياته شبيهةبقصة ابي يوسف حتى في تفاصيلها . فالرابطة التي تربط بين العلماء اشد من رابطة الدم والقربى ، هي رابطة العلم والمواساة في سبيله .

* * *

لقد كان انتشار التعليم ونشاط الحركة العلمية منذ القرن الهجرى الثاني ، سببا من اسباب تعدد المذاهب والمدارس العلمية والاتجاهات العقلية . وعلى حين كانت الاختلافات المذهبية في العصور الاسلامية الاولى تتخذ مجرى المجاهرة العنيفة التي تقوم على السيف ، وعلى المجاهرة اللسانية التي تعتمد على الخطابة والبلاغة العربية الاصيلة التي اساسها التأثير المباشر في النفوس وفي كسب الاعوان ، تتخذ هذه الخلافات في العصر العباسي

(٦٨) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ٢٠ ، جـ ٢ ص ٥٠ .

(٦٩) معجم الادباء ، جـ ١ ص ١١٠ .

(٧٠) المصدر نفسه ، جـ ١٢ ص ٤٤ .

(٧١) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٥٤ ــ ١٥٥ .

(٧٢) الفرج بعد الشدة ، ص ٢١٨ .

سبلا جديدة ، اهمها الاتجاء الى المحاجات العقلية القائمة على اسس من المنطق اصبحت واضحة في مناهج المسلمين بعد اتصالهم باصول الفلسفة الارسطوطالية خاصة . ولم تعد الخطابة بمفهومها العربي القديم وسيلة مهمة في حياة الناس ، لا سيما بعد أن اصبح بالامكان اتخاذ الكتابة وسيلة لنشر المحاجات والمسائل واجوبتها. وهنا تلعب العلاقات بين العلماء دورا مهما في توجيه الحركة العقلية ، فكلما زاد الاحتكاك بين العقليات المتباينة والمذاهب المختلفة ، زادت حدة الشرارات المنبعثة عن هذا الاحتكاك ، وبذلك اندفعت الحركة العلمية قدما الى الأمام .

ولعل من اهم اثار هذه المحاجات العلمية في الحركة العلمية اننا بدانا نلحظ في هذا العصر حرص العلماء وزيادة توقيهم في البحث والنظر وفي التعبير عن آرائهم خوفا من الزلل ، لان مناوئيهم يقفون لهم دائما بالمرصاد . ونحن نعلم ان الخطأ المكتوب اصعب على التصحيح من خطأ شفوي يسمع ولا يدون . ولذا ، فزيادة التوقي تتضاعف في الآراء المدونة والآراء التي يترقبها الخصوم ليتلقفوها بالنقد والتمحيص . ولعل الجاحظ خير من عبّر عن هذا الامر بقوله :

« وينبغي لمن كتب كتابا الا يكتبه الا على ان الناس كلهم له أعداء ، وكلهم عالم بالامور ، وكلهم متفرغ له .... » (٧٣)

فاذا اتخذ المؤلف هذه الحيطة ، راجع نفسه فيما يقوله او يكتبه ولم يصدر رايا قطيرا . واظن ان الذى دفع الجاحظ الى هذا القول خبرته الشخصية وتعرضه لكثير من المحاجات والتحديات عن كتبه التي اذاعها في الناس ، فهو ينظر الى الامر نظرة خبير ونظرة عالم نفسي ، مستشهدا بقول الشاعر :

ان الحديث تغرّ القوم خلوته
حتى يلج بهم عي واكثار

ومتمثلا بقولهم (كل مُجر في الخلاء يسرّ) ذلك ان الذى يجرى فرسه منفردة يعجب بها لعدم وجود خيل يقيس سرعتها بها ، وكذلك الامر فيمن (خلا بعلمه عند فقد خصومه ، واهل المنزلة من اهل صناعته) ـ كما يقول ـ (٧٤) .

ثم نرى الجاحظ يتهم نفسه قبل ان يتهمه خصومه ، فيعتذر عن كتابه بملاحظة جاحظية اصيلة ، يقول : « وأنا أعوذ بالله أن أغرّ نفسي عند غيبة خصمي وتصفح العلماء لكلامي فاني اعلم ان فتنة اللسان والعلم اشد من فتنة النساء والحرص على المال ... » (٧٥) ويغلب على ظني ان هذا لا يكون الا في عالم شغل بالعلم عن كل ما عداه ! .

فالرقابة العلمية اذن ـ وهي رقابة الخصوم ـ خير وازع ضد الغرور ، تفرض نفسها على العالم في هذا العصر الذى نشطت فيه الحركة العلمية مصحوبة بخصومات ومعاندات وتحديات . ولعل هذه الرقابة اشد على الكاتب من اية رقابة اخرى.

يروى الجاحظ ـ وهو خير من يمثل المتكلمين في هذا العصر ـ والمتكلمون من أوائل من عني بالجدل العقلي ، قصة جدلية طريفة جرت لبعض المتكلمين في مجلس الخليفة المامون ، تصور مدى اهمية المجابهة بين العلماء واهمية هذه الرقابة التي اسميها (رقابة علمية) . يقول الجاحظ :

« قال لي بشر المرّيسي : عرض كتابي على المامون في تحليل النبيذ ، وبحضرته محمد بن العباس الطوسي ، فانبرى للطعن عليه والمعارضة للحجج التي فيه ، وأسهب في ذلك وخطب، واكثر واطنب ، فقلق المامون واحتدم وهاج واضطرم

(٧٣) كتاب الحيوان ، جـ ١ ص ٨٨ .

(٧٤) المصدر نفسه .

(٧٥) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ٢٠٧ .

لاستحقار الطوسي وخلاء المجلس له . وكان يحب أن يزعه وازع بكفه بحجة تسكته ، فلما لم ير احدا بحضرته يذب عن كتابي ، قال متمثلا :

يا لـك من قـبرة بمعـمـر
خلا لك الجو فبيضي واصـفري
ونقري ما شـئت أن تنقري

فما كان الا ريث فراغه من التمثل بهذه الابيات، حتى استؤذن لي فدخلت عليه . فقـال يا ابا عبد الرحمن ، ما تقول في النبيذ ؟ . قلت حـل طلق يا امير المؤمنين . فقال ، فما تقول فيما اسكر كثيره ؟. قلت ، لعن الله قليله اذا لم يسكر الا كثيره . ثم قال ، أن محمدا يخالفك . فأقبلت على ابن ابي العباس ، فقلت له ، ما تقول فيما قال امير المؤمنين ؟. قال ، لا خلاف بيني وبينك! كلاما يوهم به أهل المجلس ، حبا للتسلم مني والتخلص من مناظرتي ، لا على حقيقة التحليل لـه . فاستغنمت ذلك منه وقلت له: فما لي لا ارى اثر قواه في عقلك!. فضحك المأمون، فلما رايت ضحكه اطنبت في معاني تحليل النبيذ، وابن ابي العبـاس سـاكت لا ينطق ، وكان قبل دخولي ناطقا لا يسكت . فلما راى المأمون سكوته عند حضوري مع كثرة كلامه في ثلب كتابي وعيبه ــ كان ــ قبل دخولي ، قال متمثلا :

مالـك لا تنبـح ياكلب الـدوم
قـد كنت نباحـا فما لك اليـوم

ثم نظر الي فقال ، ان الكتب عقول قوم وراءها عندهم حجج لها ، فما ينبغي ان يقضي على كتاب الا اذا كان له دافع عنه ، وخصم يبين عما فيه ، فان ابناء النعم واولاد الاسد محسودون ..»(٧٦) فالمختلي بحججه ليس كالمارض مثله على خصومه، لان من يلزم الحيطة من الخصم ، يكون اشد توقيا ودقـة .

وتعد القدرة على المناظرة والمحاجة صفة لازمة للعالم الذي يتمتع بالقابليات العلمية . وذلك ان العالم الذي اعتاد ان يسلم له بالامر دون نقاش او سؤال او تشكيك فيما يقوله ، يثق من نفسه بامور لا تستحق ان يوثق بها ، فيضل عن الحقيقة ويضل . ولعل المتكلمين من اوائل العلماء الذين التفتوا الى هذه الحقيقة ، فعنوا بالجدل عناية ما بعدها عناية ، وامتازفيهم جماعة بالقدرة على استغلال آلة الجدل العلمي ، المنطق . ولقد قيل عن النظام ، انه كان من اقدر المعتزلة على الجدل. يروى عنه انه جرت بينه وبين ابي شمر احد ائمة القدرية المرجئة ، مناقشة في دار ايوب بن جعفر بن سليمان العباسي ، وهو من الموالين لابي شمر.

« وكان ابو شمر ، اذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كان كلامه انما يخرج من صدع صخرة .. »(٧٧) لكن النظام اضطره بالحجة حتى «حرك يديه وحل حبوته وحبا اليه حتى اخذ بيديه . وفي ذلك اليوم انتقل ايوب من قول ابي شمر الى قول ابراهيم النظام». ويعلق الجاحظ على هذا قائلا :

« وكان الذي غر ابا شمر وموه له هذا الراي ان اصحابه كانوا يستمعون منه ويسلمون له ويميلون اليه ، ويقبلون كل ما يورده عليهم ويثبته عندهم . فلما طال عليه توقيرهم لـه ، وترك مجاذبتهم اياه ، وخفت مؤونة الكلام في حال منازعة الاكفاء ومجاذبة الخصوم » (٧٧)

فالتحدى الذي يجابهه العالم خير حافز له على مراجعة ما ياخذ به ويسـلم له . والشك عند المتكلمين اول ما يبدا به للتوصل الى اليقين ،ولعل اكثر العلماء تعرضا للتحديات والخصومـات ، اولئك الذين كانت لهم وجهة نظر معينة ، او كانـوا ينتمـون الـى مذهـب مـن المذاهب العقلية او الفقهية او العلميـة .. الخ ، التي شاعت في هذا العصر وانقسم العلماء بينها الى اتجاهـات شتى ، ومدارس ينتمون اليها ، كما انقسم الناس متأثرين بهم ومتعصبين لطرف او لآخر.

(٧٦) كتاب فصل ما بين العداوة والحسد ، رسائل الجاحظ جـ ١ ص ٣٤٢ ــ ٤٤ .

(٧٧) البيان والتبيين ، جـ ١ ص ٩١ ــ ٩٢ .

ولعل اشهر خلافات في تاريخ الحركة الفكرية الاسلامية لهذا العصر ، تلك الخلافات التي نشبت بين الكوفة والبصرة بجميع اتجاهاتهما العقلية والسياسية واللغوية .. الخ فالكوفة عرفت بميل علمائها في الفقه الى التأويل وفيها نشأت مدرسة الرأي وكانت ميولها السياسية علوية ، فاتخذتها الدعوة العباسية مركزا في أول نشاطها ، حين كانت الدعوة العباسية علوية الميل ، فلعبت الكوفة دورا ايجابيا مهما منذ قيام الخلافة العباسية ، ولقد كانت عاصمة الخلافة عند أول قيامها ، ثم اصبحت مركزا مهما لنشاط فرق الشيعة المختلفة، واتجه الفقه فيها ودراسة اللغة والنحو اتجاها له طابعه المميز . أما البصرة فقد كانت العوامل المؤثرة في تكوينها ذات طابع مخالف . فهي عثمانية في ميولها السياسية الاولى . وقد احتضنت في أول قيام الدولة العباسية، حركات وثورات مناوئة للحكم العباسي وقد لعب المعتزلة – وهم المتكلمون الاوائل الذين هضموا الفلسفة الارسطوطالية ، وطعموا بها العقيدة الاسلامية – دورا رئيسيا في الحياة البصرية . وقد تأثرت العلوم العربية بهذه الحركة الجدلية ، وكان للمنطق اليوناني اثرا في نحو البصريين .

فالخلاف بين الكوفة والبصرة خلاف منهجي قائم على طبيعة (التناول) للموضوعات المختلفة. ويعزو الاستاذ طه الحاجري هذا الخلاف الى عناصر البيئة القديمة المكونة لكل من – هاتين المدينتين ، ويقول :

والواقع ان البصرة والكوفة ما كان لهما ان يلتقيا ، اذ كانت كل منهما تمثل واحدا من هذين الطابعين المتقابلين بمعنى أنه كان اغلب عليها وأقوى اثرا فيها . فالبصرة تمثل الطابع العقلي ، والكوفة تمثل الطابع الباطني السري . فعلى قدر ما بين هذين الطابعين من خلاف كان الامر بينهما في شتى نواحي الحياة العقلية ، فذلك تأويل هذه الخصومة العنيفة الدائبة المتصلة بين البلدين ..

فلم يكن الامر للصدفة حين كانت البصرة مهد الاعتزال وبلد المعتزلة ، في حين كانت الكوفة مهد التشيع وبلد الرافضة . وبين الاعتزال والتشيع ما بين الطابع العقلي والطابع الباطني أو ما بين العقلية اليونانية والعقلية الكلدانية .

ولم يكن الامر للصدفة أيضا حين كانت نشأة النحو في البصرة على ذلك الاسلوب التنظيمي الدقيق ، فمرجع هذا أيضا لذلك الطابع العقلي الارسطاطالي الذي غلب على البصرة فوجهها الى ذلك النحو من الاستقراء والتصنيف والتنظيم واستخراج قوانين اللغة من خلال ذلك . ثم لم يقتصر الامر على ذلك بل لقد ظهر اثر هذا الطابع واضحا قويا على أبحاث النحو منذ نشأته ، فهو اول امره متأثر بالروح الكلامية خاضع لاساليب الفلسفة اليونانية ...(٧٨)

لكننا ما نكاد نسمع بمجابهةبين الكوفة والبصرة طيلة الفترة التي كانتا فيها قائمتين وحدهما ، حتى نشأ بغداد وتحتل مركزها الاول في الحركة العلمية ، فتنشط المجابهة وتشتد المنافسة بين علماء البلدين . ولن نكون بعيدين عن الصواب اذا قلنا أن بغداد بعد انشائها وعمارتها قد اصبحت مركزا تجتذبُ اليها علماء الطرفين ، فأتاحت بذلك فرصة لم تكن لتتاح لعلماء الكوفة والبصرة أن يلتقوا وأن يتواجهوا مواجهة حيوية فكان ذلك من اهم الدوافع للحركة العلمية ، وازدهارها ، ولو لم تكن بغداد قد جمعت بين هؤلاء العلماء من جميع الاطراف لما كان هناك مجال للتمييز او التوفيق بين البلدين ، ولقد سعى علماؤهما الى مدينة السلام .

والعلماء عندي يشكلون الجانب الحي من الحركة العلمية ، فمواجهاتهم تكشف لنا عن جوانب طريفة للموضوعية العلمية أو العصبية التي قد تجنى على الطرفين . فالتحديات التي كان نحويو الكوفة والبصرة يتبادلونها اصبحت مضرب المثل في الحركة العلمية لهذا العصر . وتتخذ هذه التحديات اشكالا مختلفة ، علمية

(٧٨) الجاحظ حياته وآثاره ص ٣٦ .

او شخصية . فقد يبعث احد الجانبين بمسألة من المسائل بواسطة احد تلاميذه الى خصمه ، يتحداه فيها ويسأله عنها ليختبر علمه وليعرف منزلته عندالناس . وكان كل جانب من المتخاصمين يخشى ان ينحاز تلاميذه الى حلقة خصمه ، لا سيما ان تلاميذ الشيخ كانوا اشباه دعاة له ومؤيدين لمذهبه ودافعين عنه امام خصومه . فهو لا يريد ان يفقدهم . فهذا الكسائي ، وهو عالم جليل بين نحاة الكوفة وقرائها ، رقى بعلمه حتى بلغ بلاط الرشيد ، ولم يكن مؤدبا لاولاده فحسب بل ارتفع الى مرتبة الجلساء . كان يحيط نفسه بمجموعة من التلاميذ كانوا اشبه بدرع يتقى به الضربات الاولى لخصمه . ويبدو انه لم يكن يواجه خصومه منفردا ، بل نجده في المناظرات العلنية يقدم تلاميذه لمناوشة الخصم اولا ، وما يلبث ان يحضر الى المجلس بهيبته ووقاره ليقول كلمة الفصل ، كما يظهر في مناظرته لسيبويه . ولقد كان التلاميذ فضلا عن ذلك اشبه بحلقة وصل بين مجالس العلماء ، لهم حرية التنقل بينها ولهم الحرية في التوفيق بين المذاهب التي يأخذونها من شيوخهم ، كما ان لهم حرية المفاضلة يحكى عن ثعلب ان ختنه – وهو زوج ابنته – كان يخرج من منزله وهو جالس على باب داره فيتخطى اصحابه ويمضي ومعه دفتره ومحبرته فيقرأ على ابي العباس المبرد كتاب سيبويه ، فيعاتبه احمد بن يحيى على ذلك ويقول له ، اذا رآك الناس تمضي الى هذا الرجل تقرأ عليه يقولون ماذا ؟ . ولم يكن يلتفت الى قوله .. (٧٩) . وسئل مرة ، كيف صار محمد بن يزيد المبرد اعلم بكتاب سيبويه من احمد بن يحيى ، اي ثعلب . فقال ، لان محمد بن يزيد قرأه على العلماء واحمد بن يحيى قرأه على نفسه ..

ولقد رويت عن المبرد وثعلب مناظرات كثيرة اختلف الناس فيها وفي تفضيل احدهما على صاحبه ، وانحاز المؤلفون الى احدهما دون الآخر حسب ميولهم الى البصريين او الكوفيين . فالمبرد بصري درس كتاب سيبويه ، اما احمد بن يحيى فكوفي المذهب . وقد اتيحت الفرصة لهذين العالمين ان يتصلا ويتواجها مواجهات شخصية بعد مجيء كل منهما الى بغداد . وكانت لكل منهما حلقته في المسجد ، وان كان بعض تلاميذهما مشتركا بينهما .

وقد يتعصب اتباع عالم من العلماء تعصبا شديدا له حتى يغضبوا له ان يواجه خصمه او يذهب اليه بنفسه ، خشية ان يقول الناس عنه انه اتصل به او تتلمذ عليه .. روى ابن الانباري قال : « سمعت ابا العباس ، يعني ثعلبا ، يقول ، عزمت على المضي الى المازني لاناظره ، فانكر ذلك علي اصحابنا وقالوا : مثلك لا يصلح ان يمضي الى بصري ، فيقال غدا انه تلميذه ، فكرهت الخلاف عليهم » (٨٠) . وقد ذكر ابن الانباري هذا الخبر في بعض مصنفاته ليفخر بثعلب ، لكن العلماء المسلمين قالوا : « اراد ابن الانباري ان يرفع من ثعلب ، فوضع منه . » ، وكان متعصبا للكوفيين . ومعنى هذا انهم وجدوا هذا الموقف من العصبية المسيئة الى العالم ، اذ لم يجد العلماء في هذا العصر غضاضة حتى في الاخذ عن خصومهم والتعلم منهم . فهذا الكسائي ، رغم مواقفه الصريحة من نحويي البصرة ، انحدر الى البصرة فلقي الخليل بن احمد وجلس في حلقته واخذ عنه . (٨١) ولا اظن هذا القول من باب الوضع على العلماء او الانحياز للبصريين ، لان اخذ الكسائي من علماء البصرة لم يقلل من منزلته، بل زاد من شأنه عند الكوفيين والبصريين معا . لكن هذا الامر ، مضافا اليه شدة المنافسة التي زادت حدة في الجيل التالي ، وفخر الكوفيين على البصريين وقربهم من الخلافة في بغداد ، هو الذي جعل الجاحظ – وهو بصري منشأ وتكوينا

(٧٩) معجم الادباء ، جـ ١ ص ١٢٠ – ٢١ .

(٨٠) المصدر نفسه ، جـ ٥ ص ١١٥ .

(٨١) المصدر نفسه ، جـ ١٢ ص ١٦٩ .

ومذهبا ـ يفخر على الكوفيين قائلا : « وهؤلاء يأتونكم بفلان وفلان وسيبويه الذى اعتمدتم على كتبه وجحدتم فضله .. » (٨٢)

ولا يعاب العالم اذا اعترف بغلبة خصمه ورجحان رأيه ، لا سيما اذا كانت هذه المناقشات طريقا قويما للوصول الى الحقيقة ، لا وسيلة للمعاندة أو اثارة العواطف . وما دامت هذه المناقشات تدور فى دائرة العلماء ، فلا خشية منها . لكن أكبر ما كان يخشاه العلماء هو أن تغلب روح العامة على الروح العلمية فتوجه هذه الاختلافات وجهة خطرة على الحياة العلمية وعلى المجالس العلمية . ونفهم مما يتردد على السن بعض العلماء أن خشيتهم ليست بسبب العلماء المخالفين لهم فى الرأى ، بل من أن تشتبك العامة فى النزاع . وهذا أكبر ما كان يخشاه المعتزلة فى نزاعهم مع أحمد بن حنبل فى أحداث المحنة ، وقد انحازت اليه العامة بصورة صريحة حتى هاجموا سجنه وحاولوا اخراجه بالقوة ، فافلت زمام الامر من يد المعتزلة ولم يكتب لهم بعد ذلك . (٨٣)

والعامة تحكم بالظاهر وتحكم بعواطفها دون الالتزام بمنهج علمي ، ولذلك فقد يتوقى العلماء من تدخل هؤلاء فى مناقشاتهم ، لا سيما تلك التى كانت تجرى على مسمع من العامة فى المساجد . قيل حين جاء سيبويه من البصرة الى مدينة السلام ، أتى حلقة الكسائي وفيها غلمانه الفراء وهشام ونحوهما . فقال الفراء للكسائي : « لا تكلمه ودعنا واياه فان العامة لا تعرف ما يجرى بينكما ، وتغليبها بالظاهر ، فدعنا واياه .. » (٨٤) . ولعل ما كان يخشاه الفراء هنا هو أن يشتبك الكسائي مع سيبويه فى المسجد ـ وهو محل عام يرده الناس بجميع طبقاتهم ـ وقد عرف الكسائي بفضله ومنزلته فى بغداد ، فاذا ناظره سيبويه ، وهو الشاب الناشيء الذى يتعرض لشيخ مكين المنزلة ، على مشهد من الناس ، فالعامة قد تنحاز بدافع الحماس العاطفي الى سيبويه بغض النظر عن قيمة الحجج التى يوردها الطرفان . ولذلك خشي تلاميذ الكسائي عاقبة هذا التعرض فعرضوا أنفسهم للمناقشة دون شيخهم .

ومن جهة أخرى ، حاول بعض العلماء ان يستغل هذه العاطفة وهذا الحماس الذى تصدر عنه العامة فى حكمها ، فأثارها لم غلب خصمه بالحق أو بالباطل ، وهو واع أن الحجة ليست الى جانبه ، والعامة يعجبون بنمط من الكلام الفصيح يصيب أسماعهم دون الالتفات الى دقائق المعاني أو التعمق فيها . ولقد كان هذا الخلق فى العامة من العوامل التى اعانت القصاص فى المساجد الاسلامية على أن يتحفوهم بأنواع من الملاهي والاحاديث المتعة والمفعمة بالمبالغات ، بحجة الوعظ الديني والتفسير القرآني ، فكان العامة ينجذبون اليهم دون الالتفات الى مدى الانسجام المنطقي فى هذه الاحاديث .

وللأصمعي حكاية مع سيبويه عن مناظرة جرت بينهما فى المسجد علنا ، تستدعى الاصمعي يحدثنا بها ، وفيها من الدلائل على هذه الامور ما فيها . يقول الاصمعي :

« .. انه عرض علي شيء من الابيات التى وضعها سيبويه فى كتابه ، ففسرتها على خلاف ما فسره ، فبلغ ذلك سيبويه فبلغنى أنه قال ، لا ناظرته الا فى المسجد الجامع . فصليت يوما فى الجامع ثم خرجت فتلقاني فى المسجد فقال لي : اجلس يا أبا سعيد ، ما الذى انكرت من بيت كذا وكذا ! ولم فسرت على خلاف ما يجب ! . فقلت له ، ما فسرت الا على ما يجب ، والذى فسرته

(٨٢) المصدر نفسه ، جـ ١٦ ص ١٢٢ .

(٨٣) عن احداث المحنة ، راجع :

W. M. Patton, **Ahmad b. Hanbal and al-Mihna,** (Brill – 1897)

(٨٤) تاريخ بغداد ، جـ ١٢ ص ١٩٧ .

انت ووضعته خطأ ، تسائلني واجيب . ورفعت صوتي فسمع العامة تصاحني ونظروا الى لكنته فقالوا : لو غلب الاصمعي سيبويه ، فسرّني ذلك ، فقال لي ، اذا علمت انت يا اصمعي ما نزل بك مني ، لم التفت الى قول هؤلاء . ونفض يده في وجهي ومضى . ثم قال الاصمعي ، يا بني فوالله لقد نزل بي منه شيء وددت اني لم اكلم في شيء من العلم . » (٨٥)

لقد كان العلماء المسلمون يتعرضون لامتحانات قاسية تعرض فيها معارفهم للاختبار بصور مختلفة . ولا اقصد بهذا تلك المقابلات التي كان يجريها الخلفاء لجملة من العلماء ليختاروا منهم مؤدبين لاولادهم ، فهي كثيرة وترد في كتب تاريخ الادب ، وقد كاد كل عالم ان يتعرض لها لاسيما النحاة .

ان الطريف من هذه الامتحانات هي تلك التي يقوم بها العلماء بعضهم لبعض في المجالس العلمية بسبب تلك المنافسة على المنزلة العلمية ، وليس هناك مؤسسة مسؤولة عن منح القاب علمية او منح رتب معينة ، ولذلك يترك الامر للنتائج التي تترتب على هذه المناظرات او التحديات التي يتبادلها العلماء . وقد كان لبعض المناظرات اثر عظيم في تقرير مصير العلماء ـ كما سيتبين لنا بعد .

ان نباهة عالم من العلماء في اي علم تعرّضه لهذه التحديات العلمية ، ويحرص العالم هو ايضا على ان يحافظ على اسمه ومنزلته ، اذ ليس هناك منزلة يوصل اليها ويوقف عندها ، فتؤخذ بالتسليم له . اذ لا يزال العالم معرضا للامتحان حتى آخر رمق من حياته ، حتى وان بلغ اعلى مرتبة في العلم والمعرفة . فهذا ابو علي القالي يعد من ائمة اللغة والادب ، وكان احفظ اهل زمانه ، حتى انه حين استدعى من المشرق الى الاندلس وجلس للتدريس هناك ، املى كتابه (الامالي) كله من حفظه . (٨٦) ومع نباهته وعلو شأنه يعرّض يوما للامتحان ، اذ نراه يخطيء في اقامة وزن بيت من الشعر كان قد رواه مستشهدا به في بعض مذكراته مع الادباء ، فانشد بيت عبدة بن الطبيب .

لمت قمنا الى جرد مسومة
اعرافهن لايدينا مناديل

فانشد عجز البيت على هذه الصورة : (اعرافها لايدينا مناديل) .

فانكرها ابن رفاعة الالبيري ، فاستعاد البيت مرتين ، وانشده ابو علي على هذه الصورة ، فلوى ابن رفاعة عنه متحرفا وقال : مع هذا يوفد على امير المؤمنين وتتجشم الرحلة العظيمة ، وهو لا يقيم وزن بيت مشهور بين الناس ، لا يغلط الصبيان فيه . والله لاتبعته خطوة . وانصرف عن الجماعة . . . . (٨٧)

وهذا المبرد ، من اشهر علماء البصرة في النحو ، واوثقهم في نحو سيبويه ، يطلب من قبل عيسى بن ماهان ، فيرد عليه من العراق وقد ذاع صيته فيها ، بعد ان اتصل بالخليفة المتوكل ويسأله عيسى بن ماهان ، ذات مرة ، عن معنى (الشاة المجثمة) ، فيقول ، هي الشاة القليلة اللبن ، مثل اللجنة ويسأله عن شاهد ، فيأتي بقول راجز :

لم يبق من آل الجعيد نسمه
الا عنيز لجبة مجثمه

ثم يدخل على اثره ابو حنيفة الدينوري فيسأله عن المعنى فيقول في الشاة المجثمة ، هي التي جثمت على ركبتها ونحرت من قفاها فقيل له ، كيف تقول وهذا شيخ العراق ابو

---

(٨٥) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ١٢٥ .

(٨٦) ذكر القالي ذلك نصا في مقدمة كتابه ، الامالي جـ ١ ص ٣ .

(٨٧) نفح الطيب ، جـ ٢ ص ٤٩ ، عن مقدمة الامالي بقلم الاصمعي .

العباس المبرد يقول هى مثل اللجبة وهى قليلة اللبن ، وانشد البيت . فقال ابو حنيفة ، ايمان البيعة تلزم ابا حنيفة ان كان الا لساعته هذه . هذا التفسير وان كان البيت الا لساعته هذه . فقال ابو العباس المبرد ، صدق الشيخ ابو حنيفة انفت ان ارد عليك من العراق وذكرى ما قد شاع فاول ما تسالنى عنه لا اعرفه (٨٨) . فهذه المواقف شديدة على العلماء .

ونسمع ان المعني" بالادب من الامراء والقواد كان اذا دخل بلدا قام بجمع علمائه فى مناظرات علنية ومجالس تنظم لهذا القصد ، لكى يختار منهم صفوة يتخذهم ندماء وحاشية ، ولكى يفاخر بهم بقية الحاكمين . فهذا ابو الفتح ابن العميد حين دخل بغداد عقد مجالس مختلفة للفقهاء يوما ، وللادباء يوما وللمتكلمين يوما ، وللمتفلسفين يوما وفرق اموالا خطيرة وتفقد ابا سعيد السيرافى وعلى بن عيسى الرمانى وغيرهما وعرض عليهما المسير معه الى الرى . . (٨٩) . ولعل هدفه من ذلك ان يباهى بهؤلاء الصاحب بن عباد وغيره من خصومه الوزراء والامراء البويهيين الذين جمعوا حولهم حاشية من العلماء .

وحين تعرض للصاحب بن عباد حاجة لطبيب من الاطباء ، يكتب الى عضد الدولة فى بغداد ان يلتمس له طبيبا . وبعد السؤال والمشاورات ، ينصح ان يبعث بابي عيسى جبرائيل لا لعلمه بالطب فحسب ، بل لانه متكلم جيد الحجة عالم باللغة الفارسية ، وكانه يختار عالما للمناظرة والاحتجاج لا للعلم بالطب فقط . فلما وصل الى الرى لقيه الصاحب وانزله احسن منزل ، حتى اذا مضت على اقامته مدة اسبوع اعد له يوما عنده اهل العلم باصناف العلوم ورتب لمناظرته انسانا من اهل الرى . فساله هؤلاء فى مسائل تتصل بالطب فيشرحها لهم شرحا وافيا ، ويعلل تعليلات لم يكونوا قد سمعوا بها . وبعد ان يجتاز هذا الامتحان العلني ، يحل من الصاحب محلا رفيعا فيخلع عليه ، ثم يبدأ باستشارته ، ويطلب اليه ان يؤلف له كتابا في الامراض التي تعرض من الراس الى القدم ، لم يمنحه عليه ــ بعد اتمامه ــ الف دينار فكان جبرائيل كثيرا ما يفخر قائلا" صنفت مائتي ورقة اخذت عنها الف دينار (٩٠)

وما دامت هذه المناظرات تقوم مقام امتحان تقرر مصير العالم نتائجه ، فلا عجب ان تعقد عليها اهمية عظيمة ، وتقوم بتنظيم وعلم سابق ويعين لها تاريخ معلوم . فهى اشبه بمناقشات الرسائل الجامعية التى تقيمها بعض الجامعات فى عصرنا هذا . لكنها غير مقصورة على المبتدئين في أول درب البحث العلمي ، بل تعرض لها كبار الشخصيات العلمية الذين قطعوا من الدرب شوطا طويلا . ولقد اشتهرت مناظرات فى تاريخ الحياة العلمية الاسلامية ، كان لها شانها فى توجيه الحياة هذه . وتشترك هذه المناظرات بجملة سمات ، بشهرتها وبتنظيمها وبنتائجها الحاسمة . واسبق هذه المناظرات زمنا ، المناظرة بين سيبويه والكسائي .

تتفق المصادر الاسلامية على امور تتصل بهذه المناظرة وتختلف فى امور ، تبعا لميل المؤلفين نحو البصريين او الكوفيين .

فسيبويه النحوي البصرى ، نشا وثقف فى البصرة ، واتقن النحو وهو شاب وكانت له حلقة فى شتى المعارف الادبية وهو فى مقتبل العمر . (٩١) ولم يكن قد اتصل ببغداد او بالخلافة قبل هذه المناظرة . اما الكسائي ، وهو من قراء الكوفة وشيوخها فى النحو ، فقد كان قبل المناظرة مؤدبا في بلاط الرشيد لولديه الامين والمامون ، وقد صحب الرشيد حتى موته .

---

(٨٨) انباه الرواة ، جـ ١ ص ٤١ .

(٨٩) مثالب الوزيرين ، ص ٢٧٠ ــ ٧٢ .

(٩٠) عيون الانباء ، ص ٢١١ .

(٩١) تاريخ بغداد ، جـ ١٢ ص ١٩٧ .

فلماذا ترى تقوم مناظرة بين عالمين بهاتين المنزلتين ، هل الغاية منها أن تقرر منزلة البصرة من الكوفة في النحو ؟ . هل تكمن وراءها مطامح شخصية ترنو الى الشهرة والنباهة ؟ .

تقول بعض المصادر ان سيبويه قصد يحيى بن خالد البرمكي ، وزير الرشيد ، فقال له : « جئت لتجمع بيني وبين الكسائي » . وتختلف الروايات في رد يحيى البرمكي على سيبويه ، فينقل ياقوت عن جماعة من نحويي الكوفة والبصرة بينهم المبرد وثعلب أن يحيى رد عليه قائلا : « لا تفعل فانه شيخ مدينة السلام وقارئها، ومؤدب ولد أمير المؤمنين ، وكل من في المصر له ومعه » (٩٢) . ويفهم من كلام يحيى البرمكي ان هناك محاذير من التعرض لشيخ في منزلة كمنزلة الكسائي ، ليس عند الخليفة وحده بل عند اهل بغداد ، اذ ان « كل من في المصر له ومعه » . وفي هذا مجازفة تكفي لمنع شاب قدم بغداد وحده وليس له فيها مؤيدون . لكن البغدادي ينقل روايته عن رواة الكوفة وحدهم ، فيأتي فيها رد يحيى بصورة مختلفة ، اذ يقول لسيبويه : « الكسائي عندنا رجل عالم لا يمتنع من مناظرة احد ، وانا القدم اليه في الحضور » (٩٣) . والفرق بين الجوابين اوضح من ان يدل عليه .

على ان بعض المؤرخين المتاخرين يذهب الى ان يحيى البرمكي هو الذى اراد ان يجمع بينهما لانهما اماما الكوفة والبصرة في زمانه . فجمع بينهما قصدا . (٩٤)

وأخيرا يعين يوم للمناظرة بعد أن يستاذن الخليفة في ذلك ويدعى كلا الطرفين . ويبدو أن سيبويه لم يكن في صحبته احد من اصحابه او من مؤيدى مذهبه ، « فلما كان ذلك اليوم ، غدا سيبويه وحده الى دار الرشيد » (٩٥) . وكان الكسائي قد أحاط تلاميذه علما فحضر منهم جماعة قبل حضور شيخهم ، كان منهم الفراء والاحمر وهشام بن معاوية ومحمد بن سعدان .. (٩٦) . ولقد ساعد هؤلاء التلاميذ على توهين قوى خصمهم اذ بداوا بمناظرته والقاء المسائل عليه ، قبل حضور شيخهم الكسائي . ولم يقف الامر عند حد المناقشة بل تعداه الى التعريض والاثارة، اذ كلما أجاب سيبويه بجواب ، قال له الاحمر « اخطات يا بصرى » ، على مسمع من المجلس كله ، فغضب سيبويه وقال « هذا سوء أدب » ، وامتنع من المناظرة حتى يحضر الكسائي . واخيرا يحضر الكسائي ، وكأنه يدخل حلبة المصارعة بعد أن وهنت شوكة خصمه ، وتبدأ المناظرة بينهما . ويختلفان في المسألة النحوية المشهورة ، ثم تقوم قضية ، اذ من سيحكم بين الطرفين وهما عالما مصريهما ، ويقال انهما رجعا الى بعض الاعراب الذين يوثق بفصاحتهم ، فيحكم هؤلاء بما يراه الكسائي ويردون قول سيبويه . وهنا تسمع اتهامات البصريين توجه الى الكوفيين . فقد ذهب اصحاب سيبويه الى ان « الاعراب الذين شهدوا للكسائي من اعراب الحطمية الذين كان الكسائي يقوم بهم ويأخذ منهم » (٩٧) . وقد قيل اكثر من ذلك في وصف نتيجة المناظرة ، يقول ياقوت « وتعصبوا عليه وجعلوا العرب جعلا حتى وافقوه على خلافه .. » (٩٨) بينما يرد الكوفيون على رواياتهم بقولهم « فقال بعض

---

(٩٢) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ١١٨ ـ ٢١ .

(٩٣) تاريخ بغداد ، جـ ١٢ ص ١٠٤ .

(٩٤) انباه الرواة ، جـ ٢ ص ٣٤٨ .

(٩٥) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ١١٨ .

(٩٦) المصدر نفسه . لكن البغدادى لا يذكر من تلاميذ الكسائي الذين حضروا غير الفراء والاحمر .

(٩٧) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ١٢١ .

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .

الجهال ان الكسائي واطأ الاعراب من الليل حتى تكلموا بالذي اراده . وهذا قول لا يعرج عليه لان مثل هذا لا يخفى على الخليفة والوزير واهل بغداد اجمعين » (٩٩) . فالكوفيون فخورون بشيخهم ، بل لقد ذهب بعضهم الى ان بدرة المال التي دفعت الى سيبويه لم تكن من يحيى البرمكي بل كانت من الكسائي نفسه ، او بايعاز منه ، وكانه اشفق على سيبويه بعد ما لحقه من خزي الخيبة والفشل .

لقد كان لهذه المناظرة اثر ظل يذكره الرواة حتى عصرنا هذا . ولعل من أهم آثارها عندنا ، ما اصاب سيبويه نفسه من خيبة والم ، حتى لقد خرج وصرف وجهه تلقاء فارس ، واقام هناك حتى مات غما بالقرب ، ولم يلبث الا يسيرا ولم يعد الى البصرة . ولهذا القول ، عندي ، احتمالان هما : اما ان المناظرة كانت من الاهمية في حياة العالم بحيث انها توشك ان تقرر مجرى حياته ، لا العلمية فحسب بل حتى مصيره . او ان الرواة المؤيدين للبصريين قد زادوا في وسعم اثر المناظرة في سيبويه نفسه فجعلوها سببا في موته غما وهو لا يزال في مرحلة مبكرة من حياته ، اذ تذهب هذه الروايات الى انه مات ولم يبلغ الاربعين من العمر . (١٠٠) وانا ارجح الاحتمال الاول ، وذلك لاهمية هذه المناظرات العامة في الحياة العلمية ، ودليلنا على ذلك امثلة اخرى من هذه المناظرات التي سجلتها لنا كتب تاريخ الادب من كل عصر .

ففي القرن الرابع الهجري تجري مناظرة لا تقل اهمية عن هذه المناظرة ، وهي شبيهة بها من جهات كثيرة ، ومختلفة عنها في امور اخرى . تلك هي المناظرة بين بديع الزمان الهمذاني وابي بكر الخوارزمي التي كان لها شان عظيم في حياة هذين الرجلين .

فابو بكر الخوارزمي يعد من اشهر ادباء القرن الرابع الهجري ، طلب الادب وقام بنشره وكان له اتباع . وقد تقلب في البلاد بين العراق والشام وفارس ، واتصل برجال عصره ، فلقي سيف الدولة الحمداني وخدمه ، ثم مضى الى بخارى فنيسابور فسجستان . وقد كان مفضلا عند الصاحب بن عباد ، حتى لقد جعل له الصاحب رسما يصل اليه كل سنة ، وهو مقيم بنيسابور (١٠١) وقيل عنه انه « كان يتعصب لآل بويه تعصبا شديدا » ، ولعل هذا كان من الاسباب التي جعلته يتعرض لظروف قاسية في حياته ، وهيأت هذه الظروف جوا من التألب عليه ، ساعد عليه اعلان الخوارزمي عن رأيه في سياسة بعض القواد ، اذ كان « يقض من سلطان خراسان ويطلق لسانه بما لا يقدر عليه » — كما يقول الثعالبي — (١٠٢) . الى ان كانت ايام تاش الحاجب ورجع من خراسان الى نيسابور منهزما . فشمت به وجعل يقول ، فبحا له وللوزير ابي الحسن العتبي ! ، فأمر هذا بمصادرة أمواله وقطع لسانه . وقبض عليه فعلا واخذت امواله ، الا انه استطاع ان يهرب الى الصاحب في جرجان . وحدث ان قتل العتبي وقام مقامه ابو الحسين المزني ، وكان من اشد الناس حبا للخوارزمي ، فاستدعاه واعاد اليه ما اخذ منه فارتفع شأنه عند ولاة نيسابور . وان كان بعض وجوه نيسابور ظلوا مستوحشين منه . (١٠٢)

اما بديع الزمان ، فقد كان حين لقائه للخوارزمي ، اديبا شابا لم يتجاوز الخامسة والثلاثين من العمر ، يطلب الشهرة وقد استقرت اصولها عند الخوارزمي ، ويطلب التقرب من حكام عرفهم الخوارزمي وكان ذا منزلة رفيعة عندهم .

فما هو الطريق نحو الشهرة والمنزلة ، ولم

---

(٩٩) تاريخ بغداد ، جـ ١٢ ص ١٠٤ (رقم الترجمة — ٦٥٤٤) .

(١٠٠) معجم الادباء ، جـ ١٦ ص ١١٥ .

(١٠١) يتيمة الدهر ، جـ ٤ ص ٢٠٤ — ٢٠٨ .

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ — ٩

لا يتحدى اديبا وشيخا معروفا ، ولم لا يكون هذا التحدى على مشهد من علماء عصره ؟؟ . انها فرصة اذا خسرها لم يخسر الا جولة ، وهو لا يزال شابا فى أول الدرب .

ان أول مناورة يقوم بها البديع فى هذه السبيل هى أنه حالما وصل الى نيسابور ، وقد عاد اليها الخوارزمي واستقر بها ، كتب اليه كتابا بالتعظيم والتبجيل فى المخاطبة يطلب فيه لقاءه . وبعد ان يلتقي به أول مرة ، يكتب بديع الزمان كتابا آخر اليه يعاتبه فيه على سوء لقائه . (١٠٣) ويعتذر الخوارزمي اليــــه ويتكاتبـــان بألقــاب التعظيم والمخاطبة ، بـ (الشيخ سيدى) و (الاستاذ سيدى) ، التي على المبالغة فيها ، لا تعني شيئا خاصا ، لانها سمة من سمات التأدب التي عرف بها العصر ، وهي مألوفة فى المخاطبات الفارســية بصورة خاصة . وقد اثبت ياقوت رسائلهما بهذا الشأن . (١٠٤)

ولا يكتفي البديع بذلك بل يسعى الى لقاء الخوارزمي في مجلس عام . ويبدو أن هناك اتجاها في نيسابور كان يسعى للتحدى منزلة الخوارزمي ، يقول ابو الحسن بن ابي القاسم البيهقي « واعان البديع الهمداني قوم من وجوه نيسابور كانوا مستوحشين من ابي بكر ، فجمع السيد نقيب السيادة فى نيسابور ابو على بينهما واراده (اى ابا بكر الخوارزمي) على الزيارة ، وداره باعلى ملقاباذ فترفع ، فبعث اليه السيد مركوبه .. » (١٠٥)

وهكذا يضطر الخوارزمي الى لقاء هذا الاديب الشاب فى ظروف لم تكن صالحة تماما ، كما كانت للكسائي عند لقائه ســــيبويه . ويحضر الخوارزمي تحيط به جماعة من تلاميذه ، لكنه بدلا من تقديم بعض تلامذته للحلبة اولا ــ كما فعل الكسائي ــ يتقدم اليه بنفســه . وكأنه قرين له أو مساو لمنزلته . وهذا يكفي اعترافا ضمنيا لاقراره له بالمنزلة المعادلة له ، وهو الاديب الشيخ الذى اقر الرؤساء له بالمنزلة . لكن يبدو انه لم يكن للخوارزمي بد من ذلك .

وتستمر المناظرة بينهما اكثر مــن يــوم . فبعد اللقاء الاول تدوم المناظرة حتى وقت متاخر من الليل ، حتى بات القوم فى مجلسهم وقد غلب عليهم النعاس ، ثم أصبحوا فتفرقوا .

ويقوم البديع بمناورة اخرى محاولا اعــداد الظرف للجولة التالية ، وقد وثق من نفســه بعد ان وجد الجو ملائما له . فيزور ابا بكر ويعتذر اليه عما بدر منه فى مناقشته الاولى فيتصافيان.
ويبدو ان الجو تهيأ فعلا لبديع الزمان عند اهل نيسابور ، اذ كان « بعض الرؤســاء مستوحشــاً من الخوارزمي وهيأ مجمعا فى دار الشيخ السيد ابي القاسم الوزير » (١٠٦) ، وكان ذلك للمــرة الثانية ، وحضره جماعة من العلماء . وقبل بدء المناظرة يلقي بديع الزمان قصيدة فى مدح آل البيت ، متقربا بها من شيوخ المجلس .

وتبدأ المناظرة بينهما في مســائل ادبيــة وشعرية ولغوية . ولو صدّقنا ما تنقله الروايات من وصف لهذه المناظرة ، لرأينا مدى غلبة صلف الشباب واندفاعه على بديع الزمان ، وقد وجد الاسماع تنحاز اليه . واذكر مثلا على ذلك هــذا الجزء من المناظرة :

ينشد بديع الزمان البيتين التاليين :

مــهلا أبا بــكر فزنــدك أضــيق
واخــرس فان أخــاك حــي يــرزق
يــا أحمقــا وكفــاك تلــك فضــيحة
جــربْت نار معــركي هــل تحرق

---

(١٠٣) معجم الادباء ، جـ ١ ص ١٨٦ ــ ٨٧ .

(١٠٤) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٦٧ ، ص ١٨٨ ــ ١٩٦ .

(١٠٥) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٧٢ .

(١٠٦) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٧٩ .

والتعريض بأبي بكر الخوارزمي ، في هذين البيتين لا يحتاج الى الدلالة عليه والاشارة اليه. ومع ذلك ، تقول الرواية ، ان الخوارزمي قال : « يا احمقا ، لا يجوز فانه لا ينصرف » . فيجيبه البديع : « لا نزال نصفعك حتى ينصرف ونتصرف معه » (١٠٧)

ولو صح هذا الامر فانه خروج ظاهر على ادب المناظرة ، لا سيما اذا كان يصدر من مناظر شاب نحو شيخ كبير السن . ولا ادرى كيف يسكت اهل المجلس على سوء الادب هذا ، وبخاصة اذا علمنا ان المناظرات كانت تلتزم بآداب معينة مرسومة كان على الطرفين ان يراعياها. الا ان يكون هناك تواطؤ على احراج الخوارزمي . اما آداب المناظرة ، فسأعرض لها فيما بعد ، وهي ان دلت على شيء فانما تدل على نضوج العلم والعناية به ، حتى اذا بلغنا القرن الرابع للهجرة ترسخت كثير من عاداته واصبحت قواعد يلتزم بها .

ولا يكتفي البديع بهذا حتى يهزأ بالخوارزمي على مسمع الناس وفي مشهد منهم ، اذ يقال انه قام وقبل رأس الخوارزمي ويده وقال « اشهدوا ان القبلة له . قال ذلك على سبيل الاستهزاء » (١٠٨) .

لقد كان لهذه المناظرة آثار بعيدة في حياة هذين الرجلين ، فالمؤرخون يذهبون الى ان نجم بديع الزمان قد تألق على اثر ذلك ، وقد خلا له الجو ، وخاصة بعد موت الخوارزمي الذي قيل عنه انه « عاد الى بيته واختزل اختزالا شديدا وانكسف باله وانخفض طرفه ، ولم يحل عليه الحول حتى خانه عمره ، وذلك في شوال سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة .. » (١٠٩) . وكان مولده في سنة ٣٢٣ هـ .

هذا هو شأن هذه المناظرات في الحياة العلمية لهذه العصور . ولا يقل شأنها عن مناقشات الرسائل العلمية في عصرنا ، بل لقد كان اثرها ابعد واسير غورا ، لانها شملت ذوى المكنة والتمرس في العلم ولم يسلم منها الشيوخ ، ولم يكن اثرها بأقل شأنا في تقرير مصيرهم عند معاصريهم .

لقد شملت هذه المناظرات اصحاب العلوم والمناهج المختلفة ، ولم تقتصر على المختصين بعلم واحد . ولقد شهد القرن الرابع الهجرى اصنافا من هذه المناظرات كان لها من الصيت ما جعلها تفرض نفسها على المؤلفين فرضا ، فنقلت بدقة اكبر لانها دونت اثناء جريانها .
ولعل من اشهر مناظرات هذا القرن ، تلك المناظرة التي قامت بين شيخين ، لكل منهما ـ في علمه الذي اختص به ـ منزلة لا تقل عن منزلة صاحبه . وقد زاد من قيمة هذه المناظرة ان آراء هذين الشيخين تمثل اتجاهين بارزين في هذا العصر . وقبل الحديث عن هذا الامر لا بد من عرض شيء يتصل بهما .

الشيخان هما : الحسن بن عبد الله ابو سعيد السيرافي ، العالم النحوى المعروف . قال عنه ابن الانبارى « انه كان من اكابر الفضلاء وافاضل الادباء ، زاهدا لا نظير له في علم العربية . وكان ابوه مجوسيا . وصنف تصانيف كثيرة اكبرها (شرح كتاب سيبويه) ولم يشرح كتاب سيبويه احد احسن منه . ولو لم يكن له غيره لكفاه فضلا ... » (١١٠) . وكان من اعلم الناس بنحو البصريين . وقد فضله ابو حيان التوحيدى على كثير من نحويي عصره لانه اجمع لشمل العلم وانظم لمذاهب العرب وادخل في كل باب واخرج من كل طريق والزم للجادة

---

(١٠٧) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٧٦ .

(١٠٨) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٨٢ .

(١٠٩) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٨٠ ـ ويتيمة الدهر ، جـ ٤ ـ ص ٢٠٩ .

(١١٠) نزهة الالباء ، ص ٢١١ ـ ١٢ .

الوسطى في الدين والخلق ، واروى في الحديث واقضى في الاحكام وافقه في الفتوى واحضر بركة على المختلفة واظهر اثرا في المقتبسة . (١١١) .

اما الطرف الآخر في المناظرة فهو متى بن يونس القنائى ، وهو من العلماء النصارى ، وصفه القفطى بانه عالم بالمنطق شارح له ، مكثر وطيء الكلام قصده التعليم والتفهيم ، وعلى كتبه وشروحه اعتماد اهل هذا الشان في عصره ومصره (١١٢) . وقال عنه ابن النديم انه من اهل دير قنى ممن نشأ في اسكول مرماري . . واليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره . (١١٣) ويبدو ان شروحه في المنطق يعوّل عليها الناس في القراءة . وقد نقل عن السريانية وشرح كتب المنطق اليوناني . (١١٤)

فالمناظرة اذن بين نحوي ومنطقي . اما موضوع المناظرة فهو المفاضلة بين النحو والمنطق . وليس هناك من شك في ان محاورة كهذه قد جرت فعلا . (١١٥) فهي فضلا عن وصولها الينا بدقة ، لان الوارقين احضروا محابرهم والواحهم وكتبوها عندما كانت تجرى ، (١١٦) وفي هذا من الدليل ما فيه على ما يعلقه العلماء من الاهمية على هذه المناظرات . اقول ، فضلا عن ذلك ، ليس بغريب ان تقوم مفاضلة بين النحو والمنطق بين شيخين من شيوخهما ، لانها تعبر عن الدفاع عن منهجين مختلفين من مناهج الفكر في هذا العصر . كل منهج يتخذ آلة معينة للتوصل الى الحقيقة التي يطلبها ، وبالتالي ينظر الى الحقيقة من الوجهة التي توصله اليها وسيلته .

فاللغويون (واتهم النحو) يرون جانبا من الحقيقة يختلف عما يراه الفلاسفة (واتهم المنطق) منها . والمفاضلة تجرى بين هاتين الاثنين .

ورب سائل يسال : ما هي المناسبة بين النحو والمنطق حتى يقوم شيخان من شيوخ هذا العصر ليتناظرا فيهما ! . ولعل الاجابة على هذا السؤال تكمن في طبيعة النشاط العلمي لهذا العصر وظروفه المحيطة به .

يمتاز القرن الرابع الهجرى بنشاط ملحوظ في العلوم العقلية وباتجاه المشتغلين بهذه العلوم الى الافادة من الفلسفة اليونانية بنطاق واسع تاسست على اثره قواعد الفلسفة الاسلامية مستقلة شيئا فشيئا عن الدراسات الدينية والعلوم الشرعية والنقلية . ولقد كان اكثر القائمين بهذا النشاط الفلسفي ذوى ثقافة يونانية او اطلاع على العلوم اليونانية بواسطة السريانية . ولقد ادى هذا النشاط الى ضرورة التمييز بين منهج العلوم العقلية ـ وعلى راسها الفلسفة ـ ومنهج العلوم النقلية ـ وعلى راسها الشريعة ـ اي التفسير واللغة ، وهو منهج يختلف في السبيل التي يسلكها الى الحقيقة . ولقد عيب على بعض متكلمي هذا العصر خلطهم بين المنهجين ، اذ تناولوا الشريعة والفلسفة بمنهج واحد ، فلم ياتوا بشيء . ولعل ما قام به اخوان الصفا للتوفيق بين العلوم المختلفة والفلسفة والاديان والعقائد يقف مثالا بارزا على هذا الخلط المقصود بين مناهج متعددة المجالات . ولعل خير من عبر عن هذا التمييز بين منهجي الشريعة والفلسفة ، ابو سليمان السجستاني المنطقي ، وقد مر بنا

---

(١١١) الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ص ١٢٩ .

(١١٢) تاريخ الحكماء ، ص ٣٢٣ .

(١١٣) الفهرست ، ص ٢٨٢ .

(١١٤) تاريخ الحكماء ، ص ٣٢٣ .

(١١٥) انظر المقالة التي كتبها المستشرق Margolio th مناقشا مدى صحتها التاريخية في :

Journal of the Royal Asiatic Society, (1905) PP. 79-91

(١١٦) الامتاع والمؤانسة ، جـ ١ ص ١٢٨ .

ذكره في اول هذا البحث ، وهو ممن عني بالفلسفة وعاش في معمعة هذا القرن . وقد كان ابو سليمان نفسه تلميذا لمتى بن يونس ، قرا عليه وتصدر لافادة هذا الشان وقصده الرؤساء والاجلاء . وكان ابو حيان ــ كما راينا سابقا ــ احد المتصلين المتخصصين به . (١١٧) **وقد عرض** ابو حيان عليه جملة من رسائل اخوان الصفا كان قد وجدها مبثوثة في سوق الوراقين ــ كما يقول ــ ، فحملها الى شيخه ليعرف رايه فيها . فنظر فيها اياما واعادها اليه . وكان أول نقد يوجهه السجستاني الى هذه الرسائل قوله :

« تعبوا وما اغنوا ونصبوا وما أجدوا وحاموا وما وردوا وغنوا وما طربوا ، ونسجوا فهلهلوا ، ومشطوا ففلفلوا ، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ، ظنوا أنهم يمكنهم ان يدسوا الفلسفة التي هي علم النجوم والافلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقى التي هي معرفة النغم والايقاعات والنقرات والاوزان ، والمنطق الذي هو اعتبار الاقوال بالاضافات والكميات والكيفيات ــ في الشريعة ، وان يضموا الشريعة الى الفلسفة .

وهذا مرام دونه حدد وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد انيابا واحضر اسبابا واعظم اقدارا وارفع اخطارا واوسع قوى واوثق عرا ، فلم يتم لهم ما ارادوه ، ولا بلغوا منه ما املوه وحصلوا على لوثات قبيحة ، ولطخات فاضحة والقاب موحشة ، وعواقب مخزية واوزار مثقلة . . » (١١٨) فالفرق بين الشريعة والفلسفة فرق جوهري في المنهج الذي تسلكه كل منهما في الوصول الى الحقيقة . ومن هنا قام علماء هذا القرن بالمناقشة والمفاضلة بين هذين الاتجاهين في كل مناسبة . ولقد جرت تحديات بهذا المعنى بين اصحاب الشريعة واصحاب الفلسفة في سوق الوراقين التي كانت اشبه بمنتدى يجتمع فيه العلماء في هذا القرن للاطلاع على ما ينسخ من كتب في دكاكين الوراقين . كانوا يلتقون فيها فيلقي بعضهم على بعض مسائل يختبرون فيها علمهم وقابلياتهم على المناظرة . ومن هذا المعين الزاخر استقى ابو حيان التوحيدي مادة كتبه ، فجاءت مفعمة بتلك المناظرات التي كانت تدور في كل مناسبة بين اصحاب المذاهب المختلفة .

ومن اقرب هذه المناظرات الى الموضوع الذي نحن فيه ، تلك المناظرة التي تدور بين المقدسي (وهو ابو سليمان محمد بن معشر البيستي) ، والحريري (غلام ابن طرارة) ، في المفاضلة بين الشريعة والفلسفة . وقد اثبتها ابو حيان في الامتاع . (١١٩)

اما مناظرة السيرافي ومتى بن يونس ، فهي على اهميتها لم تقرر شيئا في مصير النحو او المنطق . ولعل اول ما يلفت النظر في هذه المناظرة انها مرتجلة لم تهيا بسابق موعد ، ولم يتبع المتناظران منهجا مرسوما ، ولذلك قد تبدو المسائل فيها مرتبكة وغير واضحة العلاقة .

جرت المناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات ، وزير المقتدر . وكان ذلك سنة ٣٢٦ هـ .

وقد حضر المجلس جمع من جلة العلماء . ويبتدر ابن الفرات اصحاب المجلس قائلا : الا ينتدب منكم انسان لمناظرة متى في حديث المنطق ، فانه يقول ، لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ، والشك من اليقين ، الا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده ، فاطلعنا من جهة اسمه على حقائقه . . . فاحجم القوم واطرقوا . (١٢٠)

---

(١١٧) تاريخ الحكماء ، ص ٢٨٢ .

(١١٨) الامتاع والمؤانسة ، جـ ٢ ص ٦ .

(١١٩) الامتاع والمؤانسة ، جـ ٢ ص ١١ ــ ١٨ .

(١٢٠) المصدر نفسه ، جـ ١ ص ١٠٨ .

ويبدو أن متى بن يونس كان مستبدا بهذا العلم وقد اثار حفيظة من حوله بكبريائه . ومع ذلك يتهيب العلماء من مجابهته في هذا المقام . **فيعنفهم ابن الفرات على احجامهم وتغامزهم وترامزهم ، وهو يعدهم في العلم (بحارا) ـ كما** يقول ـ . فيجيبه السيرافي قائلا :

اعذر ايها الوزير فان العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الاسماع المصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والالباب الناقدة ، لان هذا يستصحب الهيبة ، والهيبة مكسرة ، ويجتلب الحياء ، والحياء مغلبة . وليس البراز في معركة خاصة كالمصاع في بقعة عامة (١٢١)

لكن السيرافي ما يلبث حتى يقدم ، مترددا اول الامر ، ثم واثقا من نفسه بعد قليل . ويبدو ان تحيز المجلس له كان من الدوافع التي نشطته فادهش الحاضرين بتدفقه بكلام ما كان يظن انه قادر عليه . وقد نقل علي بن عيسى الرماني احد العلماء الذين حضروا المجلس ، وصفا لما انفض عليه المجلس ، يقول فيه : (وتقوض المجلس واهله يتعجبون من جاش ابي سعيد الثابت ، ولسانه المتصرف ووجهه المتهلل وفوائده المتتابعة) (١٢٢) . وسأل ابو حيان علي بن عيسى قائلا : اما كان ابو علي الفسوى (وهو من ائمة النحو في هذا العصر ايضا) ، حاضر المجلس ؟ . قال ، لا ، كان غائبا ، وحدث بما كان ، فكان يكتم الحسد لابي سعيد على ما فاز به من هذا الخبر المشهور والثناء (١٢٣) .

والسبب في هذا التحاسد ان ابا علي كان هو الاخر ممن انصب على النحو ، وكانت بينه وبين ابي سعيد السيرافي منافسة في **هذا العلم** . وقد قام ابو علي بشرح كتاب سيبويه هو كذلك ، لكنه ـ على ما يقول ابو حيان ـ متقد بالغيظ على ابي سعيد وبالحسد له ، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من اوله الى آخره ، بغريبه وامثاله وشواهده وابياته (١٢٤) . ولقد بلغت المنافسة بينهما حدا حتى ان ابا على اشترى شرح ابى سعيد للكتاب الا ان اصحابه ابوا الاقرار بذلك وزعموا انه اراد النقض عليه **واظهار الخطأ فيه . ولعل هذه المناقشة بين هذين** العالمين قد اثارت معاصريهما ودفعت احد امراء **هذا العصر الى التفكير في الجمع بينهما في مناظرة** عامة ايضا ، فلم يقض له ذلك ـ كما يقول ابو **حيان ـ لان ابا سعيد مات في رجب سنة ثمان** وستين وثلاثمائة . (١٢٤)

فالمناظرات في هذا العصر امتحانات علنية منظمة ، ونتائجها تنتشر في الدوائر العلمية فتثير اهتمام جميع العلماء ممن حضر او لم يحضر المجلس . ويبدو من اخبار ابى سعيد السيرافي التي ينقلها ابو حيان ، وهو تلميذه في النحو فان الشيخ قد تعرض لهذه المواقف مرات غير هذه . ويبدو انه لم يكن موفقا فيها جميعا . فقد جوبه بمسألة في مجلس ابي الفتح ابن العميد ذات مرة ، وقد تحداه العامري ، وهو احمد فلاسفة هذا العصر ، مر بنا ذكره سابقا ، وفاجأه بسؤال لم يكن يجول في وهمه . لكن ابا سعيد تخلص من الجواب ببلاغة لسانية لا قيمة لها في الميزان العلمي او الفلسفي لهذا العصر . **ويبدو ان ابن العميد نفسه قد التفت الى حرج موقف السيراف ، فادار دفة الحديث نحو وجهة اخرى. وفيما يلي الخبر عن ابي حيان لما فيه من طرافة في وصف هذه المواقف ، يقول :**

انعقد المجلس في جمادى الاخرة سنة اربع وستين وثلاثمائة ، وغص باهله . فرايت العامرى

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(١٢٤) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٣١ .

وقد انتدب فسال أبا سعيد السيرافي ، فقال : ما طبيعة الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) ؟ فعجب الناس من هذه المطالبة ، ونزل بأبي سعيد ما كاد يشده به . فانطقه الله بالسحر الحلال ، وذاك أنه قال ، ما احسن ما أدبنا به بعض الموفقين من المتقدمين فانه قال :

واذا خطبت على الرجال فلا تكن
خطل الكلام تقوله مختالا
واعلم بأن من السكوت لبابة
ومن التكلف ما يكون محالا

والله يا شيخ ، لعينك أكبر من فرارك ، ولمرآك اوفى من دخلتك ، ولمنشورك ابين من مطويك . فما هذا الذى طوعت له نفسك ،وسدد عليه رأيك . انى اظن ان السلامة بالسكوت تعافك ، والغنيمة بالقول ترغب عنك . والله المستعان . » وهنا يتدخل ابن العميد ويظهر اعجابا بالسيرافي فينشد ابياتا من الشعر ثم يقول : هاتوا حديثا آخر فقد يئسنا من هذا . ثم اقبل على ابن فارس معلمه فقال لا يئسنا من كلام اصحابك في الفرضة والشط . ثم يقول ابو حيان فلما خرجنا قلت لابى سعيد السيرافي ، ايها الشيخ ، رأيت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا ، الكبير في انفسنا . فقال ، ما دهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم ، ولقد جرت بيني وبين أبي بشر متى صاحب شرح كتب المنطق سنة عشرين وثلاثمائة في مجلس ابى الفتح جعفر بن الفرات ، ملحة كانت هذه أشوس واشرس منها (١٢٥) . وكان العامرى اخذ بثأر المناطقة من النحويين . وبهذه المناسبة يحدث السيرافي ابا حيان بتفاصيل مناظرته مع متى (بزوبرها) ، كما يقول التوحيدى ، رغم مرور اكثر من اربعين عاما عليها ـ كما جاء في تاريخ السيرافي لها . ومن الجدير بالذكر أن السيرافي الآن قد جاوز الثمانين من العمر . فهو ، على منزلته العلمية العالية ، لا يزال يعرض لهذه الامتحانات العلنية.

لقد اصبحت المناظرات ذات شأن في القرن الرابع ، تخضع لنظام واضح المعالم ، لا يقل في درجة نضوجه ، عن نظام (المناقشات الاكاديمية) التى تعرف في الجامعات اليوم بـ (Seminars) ولست اقصد الى المبالغة فيما أذهب اليه ، فقد اجتذب انتباهي في وصف هذه المناظرات ، وبخاصة في القرن الرابع ، انها منظمة تنظيما تخضع فيه لقواعد وآداب معينة لا بد انها قد تطورت عبر العصور حتى وصلت الى صورتها الناضجة هذه . ولا شك ان العلماء قد توصلوا الى هذه القواعد العامة نتيجة لخبراتهم التى مروا بها في المناظرات المختلفة فمجالس العصور الاولى بسيطة ومباشرة ، وهي فى الاغلب ، لا تقوم بسابق تنظيم ، فكانت تجرى في حلقات المساجد والمجالس العامة عرضا ، حتى تنبه الى اهميتها بعض الخلفاء ، فاصبحت تعقد بسابق علم . ولعل المأمون من اوائل الخلفاء العباسيين الذين عنوا بالجدل وباقامة مجالس خاصة لهذا الغرض. وربما شارك هو نفسه في ادارتها وتوجيهها . وما لبثت هذه التحديات ان تنتقل من (المنافرة) العاطفية المرتجلة التى تقوم على اسس اخرى ، الى (المناظرة) التى تقتضى التخصص العلمى والتعمق في هذا التخصص ، والتعرف على جميع دقائقه . لان النتائج المترتبة عليها أصبحت عامة ولم تعد فردية ، وأصبحت تعبيرا عن المدارس الفكرية والعلمية وعن المنافسة الشديدة بين مناهجها المختلفة . ولقد كان للمعتزلة الفضل الاول فى العصر العباسي فى احلال الجدل هذا المكان الاول في مجالسهم . وقد ادرك المتجادلون بخبرتهم ان هناك قواعد يجب ان تخضع لها الاطراف المتجادلة ، اذا كانوا يطلبون الحقيقة ، وهى مطلب العالم ، لا الاثارة العاطفية التى هى اولى بالعامة . وتسمع من آداب المناظرة قولهم: قبل لا يميل الى الجلبه واللجاج الا من عجز عن الغلبة بالحجاج .

(١٢٥) مثالب الوزيرين ، ص ٢٧١ ـ ٧٢ وسبق عن الامتاع والمؤانسة جـ ١ ص ١٠٨ انها كانت في سنة ٣٢٦ هـ .

وقال المأمون لهاشمي حضر مجلسه فناظره وشغب :

لا ترفعن صوتك يا عبد الصمد
ان الصواب في الاسدّ لا الاشد (١٢٦)

وقيل « اجتمع متكلمان فقال احدهما ، هل لك في المناظرة ؟ . فقال ، على شرائط : أن لا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك ، ولا تجعل الدعوى دليلا ، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك الاّ جوزت الى تأويل مثلها على مذهبي ، وعلى ان تؤثر التصادق ، وتنقاد للتعارف ، وعلى ان كلاّ منّا يبني مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته .. » (١٢٧) .

ويبدو من مناظرات القرن الرابع انها لم تكن تعقد بتعيين مسبق فحسب ، بل هي منظمة تنظيما دقيقا ، لا سيما اذا كانت المناظرة بين مجموعة من العلماء ، لا بين شخصين فقط . حينذاك نجد عالما يترأس المجلس ويقوم بترتيب الكلام ، ويعطي المتناظرين الفرص المناسبة للسؤال والرد . وهو أشبه بما يعرف عندنا اليوم برئيس الجلسة (chairman) :

ذكر ابو حيان مجلسا شهده في عصر عزّ الدولة في بغداد ، وكان يرأس الجلسة ابو الوفاء المهندس . يقول ابو حيان : « ولقد رأيت ابا عبد الله البصري في مجلس عزّ الدولة سنة ستين (يعني وثلاثمائة) ، في شهر رمضان . والجماعة هنا ابو حامد المروروذي ، وابو بكر الرازي ، وعلي بن عيسى ، وابن نبهان ، وابن كعب الانصاري ، والابهري ، وابن طرارة ، وابو الجيش شيخ الشيعة ، وابن معروف ، وابن ابي شيبان ، وابن قريعة ، وناس كثير . وهو في ايوان فسيح في صدره من حضروا من اجله . وابو الوفاء المهندس نقيب المجلس ومرتب القوم » (١٢٨) . ويبدو من كلام ابي حيان ان رئيس الجلسة كان منحازا الى احد الاطراف المتناظرة ، اذ كان مع ابي عبد الله البصري الذي تحدّاه القوم بجملة مسائل ، لانه كان قد كفّرهم وادعى مذهبا معينا . فلما وجد ابو الوفاء ان ابا عبد الله البصري قد ارتبك ولم يعد قادرا على الجواب ، تدخل ليعفيه من الاجابة ، محتجا بأنه مريض ويخشى عليه الانتكاس ، يقول :

« ثم قام علي بن عيسى الشيخ الصالح وقال : هذا مجلس يتهي بحضوره لشرفه ويفتخر بالكلام فيه لكثرة من يعرف وينصف . والمغالطة فيه مأمونة ، وليس في كل اوان يتفق هذا الجمع . وبيننا وبين هذا الشيخ ــ يعني ابا عبد الله ــ مسألة من اجلها ومن اجل نظائرها قد استجاز تكفيرنا وتفسيقنا والتشنيع علينا ، وتنفير المقتبس منا . وهاأنذا قد ابتدأت سائلا ، فلينصر مذهبه كيف شاء ، وانما هو دين يجب ان يبحث عنه من العارفين . فقال عزّ الدولة : كلام منصف ، ما اسمع بأسا ولا ارى ظنة تحثّ بذلك على الجواب . فاصفرّ ابو عبد الله وقلق ، وفطن ابو الوفاء ، وكان تلعه معه وصغوه له ، فحال بينه وبين الأمير وقال ، الشيخ عليل ، وانما حضر للخدمة ، وبعض غلمانه ينوب عنه ، ولا ينبغي ان يتعب فيحمى جسمه ويخاف نكسه ويصير ما قصد من قضاء حقه في التجمل بحضوره سببا للتألم » (١٢٩) .

ويمضي ابو حيان في نقل اجزاء اخرى من هذا المجلس ، ومن الواضح انه يعي اهمية هذه المجالس ، فلا يكتفي بنقلها في كتبه ، بل تجده يعني عناية خاصة بتاريخها بالسنة والشهر ، بل واليوم ان امكنه ذلك . ومن الطريف انه ، مع

(١٢٦) محاضرات الادباء ، (بيروت ــ ١٩٦١) ، جـ ١ ص ٧٧

(١٢٧) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

(١٢٨) مثالب الوزيرين ، ص ١٢٧ ــ ٢٨ .

(١٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

جملة من الوراقين ، ربما احضروا اوراقهم ومحابرهم فيقومون بنقل الحديث متناوبين . فقد روى ذات مرة حديثا مفصلا للصاحب بن عباد عن ابي حامد المروروذي . فيساله الصاحب كيف استطاع ان يحفظه ، فيجيبه قائلا « كنا جماعة نتعاون على ذلك ونرسم في الواح » (١٢٠) . ولذلك تاتي كتب ابي حيان ، احيانا كثيرة ، اشبه بمحاضر لهذه المجالس . فقد كان كتاب المقابسات تدوينا لما كان يدور في مجلس ابي سليمان السجستاني من محاورات بينه وبين فلاسفة عصره ، وهي محاورات لا تقل اهمية في طبيعة الموضوعات التي تطرقها ، عن محاورات افلاطون . لكن مما يؤسف له ان ابا حيان ، على اهتمامه بهذه المناظرات ، قد اعتذر احيانا عن نقلها كاملة ، لانه شغل بموضوعات اخرى ، اشدها عليه تلك الخصومة بينه وبين الصاحب وابن العميد التي اضاعت كثيرا من طاقاته العلمية، وفوتت علينا امورا اكثر طرافة واهمية في هذا المجال . فقد اعتذر عن نقل المناظرة مع ابي عبد الله ، مارة الذكر ، قائلا : « ولولا ان هذه الرسالة (يعني مثالب الوزيرين) لا تحمل المسالة والجواب ، بما فيها من فنون القول ، لاتيت بالمجلس على وجهه » (١٢١) .

وهكذا نشات الحركة العلمية في العصور العباسية ، وتطورت وسط معمعةمن الخصومات العلمية التي لم تخل احيانا من الاندفاعات العاطفية التي لا تخلو منها الحياة الانسانية . ولذلك فهي ، بصورها المختلفة ، انسانيةفي هيكلها وطبعها ، دفعت رغم كل شيء بالحركة العلمية الى الامام . رحمهم الله جميعا .

* * *

(١٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

١ ــ ابن ابي اصيبعة (موفق الدين احمد بن القاسم) ــ عيون الانباء في طبقات الاطباء (دار الحياة ــ بيروت ــ ١٩٦٥) .

٢ ــ اخوان الصفا ــ رسائل (بيروت ــ ١٩٥٧) .

٣ ــ الانباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد) ــ نزهة الالباء في طبقات الادباء (مطبعة المعارف ــ بغداد ــ ١٩٥٩) .

٤ ــ بروكلمن (كارل) ــ تاريخ الادب العربي ، ترجمة عبد الحليم النجار ، (دار المعارف ــ القاهرة ــ ١٩٦١) .

٥ ــ البغدادي (احمد بن علي) ــ تاريخ بغداد (مطبعة السعادة ــ القاهرة ــ ١٩٣١) .

٦ ــ البغدادي (عبد القادر بن طاهر) ــ الفرق بين الفرق (القاهرة ــ ١٩١٠) .

٧ ــ التوحيدي (ابو حيان) ــ الامتاع والمؤانسة (لجنة التاليف ــ القاهرة ١٩٥٣) تحقيق احمد امين وسيد صقر .

٨ ــ التوحيدي (ابو حيــان) ــ مثالب الوزيرين (تحقيق ابراهيم كيلاني ــ دمشق ــ ١٩٦١) .

٩ ــ التنوخي (المحسن بن علي) ــ الفرج بعد الشدة (بغداد ــ ١٩٥٥) .

١٠ ــ الثعالبي (عبد الملك بن محمد) ــ اللطائف والظرائف ، ترتيب المقدسي عن مؤلفين للثعالبي هما اللطائف والظرائف واليواقيت في بعض المواقيت ــ (القاهــرة ــ ١٩٠٠) .

١١ ــ الثعالبي (عبد الملك بن محمد) ــ يتيمة الدهر (مطبعة السعادة ــ القاهرة ــ ١٩٥٦/٥٨) .

١٢ ــ الجاحظ (عمرو بن بحر) ــ البيان والتبيين (لجنة التاليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ــ ١٩٤٨/٤٩) ــ تحقيق عبد السلام هرون) .

١٣ ــ الجاحظ (عمرو بن بحر) ــ الحيــوان ــ (ط . البابي الحلبي الثانية ــ القاهرة ــ تحقيق عبد السلام هرون) .

١٤ ــ الجاحظ (عمرو بن بحر) ــ رسائل الجاحظ (القاهرة ــ ١٩٦٤ ــ تحقيق عبد السلام هرون) .

١٥ ــ الجهشياري (محمد بن عبدوس) ــ الــوزراء والكتاب (ط . البابي الحلبي ــ ١٩٢٨) تحقيق مصطفى السقا وآخرين .

١٦ ــ الحاجري (طه) ــ الجاحظ حياته وآثاره (دار المعارف ــ القاهرة ــ ١٩٦١) .

١٧ ــ حاجي خليفة ــ كشف الظنون (طهران ــ ١٩٤٧) .

١٨ ــ الــراغب الاصــفهاني ــ محاضرات الأدباء (بيروت ــ ١٩٦١) .

١٩ ــ روزنثال (فرانتز) ــ مناهج العلماء المسلمين ، ترجمة أنيس فريحة ، (بيروت ــ ١٩٦١) .

٢٠ ــ الزجاجي (عبد الرحمن بن اسحاق) ــ مجالس العلماء (التراث العربي ــ الكــويت ــ ١٩٦٢ ــ تحقيق عبد السلام هرون) .

٢١ ــ السيوطي (عبد الرحمن بن ابي بكر) ــ بغية الوعاة (القاهرة ــ ١٩٦٤/٦٥) .

٢٢ ــ السيوطي (عبد الرحمن بن ابي بكر) ــ المزهر (ط ــ البابي الحلبي ــ سنة ؟) .

٢٣ ــ ابن الطقطقا (محمد بن علي) ــ الفخــري في الآداب السلطانية (صادر ــ بيروت ــ ١٩٦٦) .

٢٤ ــ الطيباوي (عبد اللطيف) ــ محاضرات في تاريخ العرب والاسلام (بيروت ــ ١٩٦٤) .

٢٥ ــ القالي (اسماعيل بن القاســم) ــ الامالي (الكتب التجاري ــ بيروت ــ عن طبعة دار الكتب المصرية) .

٢٦ ــ ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم) ــ تأويل مختلف الحديث (القاهرة ــ ١٣٢٦ هـ) .

٢٧ ــ القفطي (علي بن يوسف) ــ انباه الرواة على انباه النحاة (القاهــرة ــ ١٩٥٠/٥٢) تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم .

٢٨ ــ القفطي (علي بن يوسف) ــ تاريــخ الحكماء (ليبزك ــ ١٩٠٢) .

٢٩ ــ المبرد (محمد بن يزيد) الكامل في الادب (مكتبة النهضة المصرية ــ ١٩٥٦) .

٣٠ ــ ابن النديم (محمد بن اسحاق) ــ الفهرست (القاهرة ــ سنة ؟) .

٣١ ــ ياقوت الحموي ــ معجم الادباء (القاهــرة ــ ١٩٣٦/٣٨) .

٣٢ ــ Patton (W.M.), Ahmad b. Hanbal and al-Mihna, (Brill-1897)

المقالات

١ ــ مقالة بعنوان (خواطر في الادب العربي) من كتاب :

1. Gibb (H. R. A.), Studies on the Civilization of Islam, Routledge and Kegan Paul, 1962

2. Margoliouth, Journal of the Royal Asiatic Society, 1905.

برتراند راسل

الفيلسوف الذي سعى الى الارتباط بمشاكل العصر (*)

ترجمة : صدقي حطاب

في ليلة الاثنين الثاني من فبراير (شباط) ١٩٧٠ مات ايرل رسل (عضو الجمعية الملكية والحائز على وسام الاستحقاق) في منزله في بلاس بنرين في مقاطعة ميرونث ، وقد بلغ من العمر السابعة والتسعين .

تقوم احقية برتراند رسل في ان يذكره التاريخ على اساس وطيد الا وهو مؤلفاته في المنطق الرياضي والرمزي ، وفي الفلسفة ، تلك المؤلفات التي جعلت تاثيره شاملا وعميقا . ان قصة المنطق الرمزي وفلسفة الرياضة في القرن العشرين هي قصة توسع البناء الشامخ الذي وضع اسسه رسل وفريجيه Frege . لقد جرت اعمال رئيسية في تجديد البناء ، ولكنها كانت اعمالا من الداخل . ففي الفلسفة العامة عندما نفكر في مور G.E. MOORE ولودفج فتجنشتاين LUDWIG WITTGENSTEIN باعتبارهما مشكلي الفكر في النصف الأول من هذا القرن ، فاننا نكون حينئذ نفكر في رجال اثر فيهم رسل واثروا فيه . ولم يترك رسل مريدين وحواريين وانما هناك بدلا من ذلك عشرات من الفلاسفة الذين دفعتهم الاسئلة ، التي كان رسل اول من سالها ، الى البحث والاستقصاء . ولم يكتف رسل بان يجمع بين صلابة المتطرف وصدق الفنان وانما كان يجمع الى جانب هذا كله شعورا حيا بالمضحكات . فاذا كانت هناك من سخافات منطقية مختفية ضمن تركيباته المجردة ، فانه يعرضها بلا رحمة وهو مبتهج بذلك . ولقد أصبحت التناقضات التي لم يكن يتستر عليها تؤلف معضلات الفلسفة .

لقد تمثلت في رسل جميع صفات آل رسل ونزواتهم . كان يعبر عن رأيه دون ان يابه بالنقد الذي قد يلقاه من الزعماء او من اصحاب المعتقدات، او بالقانون الذي القى به في غياهب السجن مرتين . لقد ظل طوال حياته حلية ومكسبا لانواع مختلفة من القضايا العامة ، ومعظمها لم تكن تحظى بعطف شعبي . وكانت آخر هذه القضايا ــ واخطرها شانا عنده ــ قضية نزع السلاح الذرى من جانب واحد . كان رسل قد وصل في منتصف الثمانينات عندما القى بنفسه في خضم هذه القضية بحماس لا يخبو ، وقد استحوذ عليه شعوره بمسئوليته في ايقاظ زملائه على الخطر المحيط بهم . كما سيطرت عليه جسامة الشر الذي يمكن أن تعود به هذه الاسلحة . وفي حدة استنكاره ، ومع

(*) نشرت في نعي رسل في صحيفة التايمز عدد ٤ فبراير ١٩٧٠ بعنوان

"Earl Russel, O.M; F.R.S., Philosopher who sought involvement with Problems of the Age".

النشاط المؤثر لقواه التي اخذت تضعف أخذ مكان التقدير الرزين للوسائل السياسية للخلاص من هذا المصير يبهت شيئا فشيئا أمام ناظريه .

لقد كان رسل هو رجل الفكر في القرن العشرين الذي حل مشكلة الاتصال ، ولعله سبق الآخرين في انجلترا الى ذلك . فقد وجد رسل طريقه للاتصال بالعامة واستغلها حتى النهاية ولا سيما ــ وبشكل متعمد ــ في اخريات حياته . لم يكن هناك شيء جديد في هذه الطريقة . فالأمر لا يتجاوز التعبير عن افكار واضحة بأسلوب واضح. ولكن ما اقل الفلاسفة أو الفنانين ممن عاصروه الذين استطاعوا أن يحققوا نصف ما حقق !

ويعادل هذا في الاهمية قدرته لا على استخدام اصطلاحات لغوية مفهومة لعامة الرجال والنساء ، وانما ايضا قدرته على استخدام اشارات مفهومة للعامة ، لأنها من صميم تجاربهم . فصاحبنا من الخاصة في نسبه ، وفي تألقه الفكري ، وفي عاداته العقلية ، وفي سلوكه ، ومع ذلك كان يخاطب العامة بيسر ، كما كانوا يصغون اليه بيسر . والسر في ذلك نجده في التناقض الظاهري ، وهو انه مع هذا كله كان يشترك معهم في أسلاف من العامة . لقد كان فكره انجليزيا صميما .

ولد برتراند آرثر وليم رسل (الايرل الثالث في آل رسل) في راڤنز كروفت Ravenscroft بالقرب من تنتيرن Tintern في مقاطعة مونمث Monmouthshire في ١٨ مايو ١٨٧٢ . وكان الابن الثاني للڤايكاونت امبرلي Amberley ، وحفيد لورد جون رسل الذي أصبح في نهاية حياته السياسية ايرل رسل . وأمه كاترين ابنة اللورد ستانلي الالدرلي الثاني Lord Stanley of Alderley . وقد كان برتراند يشبه آل رسل كما كان اخوه الاكبر ، الايرل الثاني ، يشبه آل ستانلي . فقد وجدت عبقرية آل رسل تعبيرا عنها في مظهره وفي صفاته الفنية وفي تعدد مجالات تفكيره . ورسل اول من يعترف بان جانبا كبيرا من حياته قد جددته السنوات الاولى من حياته ، اذ لم يقصد بها ان تخرج مواطنا تقليديا. لقد تحول والده ــ قبل ولادة برتراند ــ من الايمان المستقيم الى اللا ادرية . وماتت امه وعمره سنتان ، ومات والده وعمره ثلاث سنوات ، تكفلته جدته « التي كانت متزمتة وصارمة في مقاييسها الأخلاقية » ، كما وصفها ، وقد ابقت على وجود توحيد غامض في قصر بمبروك . وكان ابوه قد اوصى بان ينشأ ولداه تنشئة لا ادرية ، وعين وصيين حري التفكير عليهما ، ولكن المحكمة لم تأخذ بالوصية ، وعينت قاضي القضاة وصيا على الطفلين .

ظل برتراند رسل يعيش في البيت (حياة لم تكن سعيدة جدا) حتى ذهب الى كيمبردج وتعلم في البيت على يد مربيات ومعلمين خصوصيين . ولقد كانت كيمبردج هي أول انطلاق له الى العالم الخارجي ، كانت ــ كما وصفها ــ « عالما جديدا لا حد لبهجته » ، عامرا بالاصدقاء من أمثال لويس ديكنسون ودكتور تريفيليان وماكتا جارت وجورج ادوارد مور . وقد افتتن بماكتا جارت ومور . واصبح بفعل تأثير ماكتا جارت من تلاميذ هيجل او بعبارة ادق من تلاميذ برادلي ، ولكن مور ــ الذي كان اثره على ذلك الجيل كله في جامعة كيمبردج عميقا وموفقا ــ ابطل سحر هيجل .

التحق رسل بكلية ترينيتي كدارس في عام ١٨٩٠ . وكان ترتيبه السابع في درجة البكالوريوس فئة اولى في الرياضيات في عام ١٨٩٣ . ويمكن تفسير تدني تقديره نسبيا الى انه لم يكن يهتم بالرياضيات لذاتها ، وانما كان يهتم بها باعتبارها مثلا لمعرفة معينة ، لقد كان اهتمامه فلسفيا . وحصل في العام التالي على درجة البكالوريوس فئة اولى في العلوم الاخلاقية بامتياز فذ . فلما

ترك كيمبردج امضى بضعة شهور كملحق شرفي في السفارة البريطانية في باريس ، وبعد ذلك ارتحل الى برلين فدرس المسائل الاجتماعية والاقتصادية ، وقد جاءت ثمرة هذه الدراسة مبكرة في عام ١٨٩٦ حين القى في مدرسة الاقتصاد في لندن ست محاضرات عن ديمقراطية المانيا الاجتماعية . ولكنه ترك العمل السياسي الذى بدا وكانه قد ورثه .

انتخب في عام ١٨٦٥ محاضرا في كلية ترينيتي Trinity College ، وفي عام ١٨٩٦ حاضر في امريكا عن الهندسة المغايرة لهندسة اقليدس . ونشر (مقالا حول اسس الهندسة)وقاده تحصيله في الرياضيات والفلسفة الى دراسة المفكر الذى كان افضل مثل على الجمع بينهما . فنشر في عام ١٩٠٠ كتابه الممتاز (عرض نقدى لفلسفة لايبنتس) (٢) وهو اول اعماله الكبرى . ورفع في هذا الكتاب من قدر فكر لايبنتس Leibniz كثيرا ، واكثر مما كان يلاقي من تقدير في ذلك الحين ــ ولم يتحول عن هذا التقدير ابدا ، فقد وصف لايبنتس في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) History of Western Philosophy بانه « احد رجال الفكر الافذاذ في كل الازمان » . ولا شك ان حكم رسل قد بني على اعترافه بلايبنتس « كرائد في المنطق الرياضي ، ادرك اهميته عندما لم يدركها احد غيره » . وهذا هو الميدان الذى انجز فيه رسل اكثر اعماله ثورة ، وقد شابه لايبنتس تماما في نظرته وفي انجازاته .

وفي عام ١٩٠٠ لفت رسل الانظار ، في مؤتمر للرياضيات في باريس ، الى مؤلفات بيانو Peano، كما لفتها في عام ١٩٠٣ الى مؤلفات فريجيه Frege . وفي ذلك الحين كان لهما اوثق التاثير على فكره . وبفضل هذه الاكتشافات ، وبفضل لايبنتس ، اعطى العالم في عام ١٩٠٢ كتابه (اصول الرياضيات Principles of Mathematics) الذى كان الغرض منه « اولا بيان ان جميع الرياضيات تنبع من المنطق الرمزى، وثانيا كشف اصول المنطق الرمزى نفسه ما امكن ذلك » . وقد قصد بكتاب (اصول الرياضيات) ان يكون الجزء الاول الذى يتلوه جزء ثان يشتمل على عرض استنباطى للنتائج . ولكن هذه المهمة نفذت في كتاب مستقل الفه بالتعاون مع الفرد نورث وايتهد . وبدءا في تاليف كتاب (اسس الرياضيات Principia Mathematica) في عام ١٩٠٠ واتماه بعد عشر سنوات في ثلاثة اجزاء نشرت على التوالي في الاعوام ١٩١٠ و ١٩١٢ ، ١٩١٣ . واعيد نشر الكتاب مع مقدمة جديدة في عام ١٩٢٥ ، وفي السنوات التالية . وقدمت الجمعية الملكية التى انضم اليها رسل في عام ١٩٠٨ منحة لنشر الكتاب من أموال الحكومة. وكتب رسل فيما بعد ما يلي عن تاليف هذا الكتاب : « ان فكرى لم يشف تماما من الاجهاد ابدا . ولا شك انني منذ ذلك الحين اقل قدرة على تناول التجريدات الصعبة كما كنت اتناولها من قبل » .

ان كتاب (اسس الرياضيات) من الكتب الفاصلة في تاريخ الرياضيات والمنطق معا . فقد تحقق في هذا الكتاب ــ بصورة اوفى وافضل مما تحقق في اى كتاب سابق ــ تحويل الرياضيات الى فرع من فروع المنطق . وقد برزت في اثناء عملية التحويل في ابد ماهرة رمزية جديدة ذات قوة منطقية كبيرة . ولقد كان ادوم ما قدمه رسل للفكر الفلسفي واثبت سمة من سمات جميع كتاباته الفلسفية هو استخدامه لهذه القوة .

1 — An Essay on the Foundations of Geometry.

2 — A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz

وقد سمى هو نفسه هذا الاسهام « الذرية المنطقية » Logical Atomism ، وهو تعبير يوفي مهارته ونفاذ بصيرته في التحليل المنطقي حقهما ــ في محاولته حل الافكار المعقدة الى عناصر ان لم تكن بسيطة فانه لا يمكن دحضها .

ان تفصيلات انجازات رسل التي تجعل المرء يتحدث دون ادنى مبالغة ــ بالنسبة للفكر البريطاني على الأقل ــ عن فلسفة ما قبل رسل وعن فلسفه ما بعد رسل ، هي موضوع اهتمام طلب الفلسفة . ولكن حتى رجل الشارع يستطيع ان يفهم قيمة تحرير التحليل المنطقي من طغيان النحو العادي والاعراب . لقد كان تقويم رسل المتواضع الذي قوم به في المرحلة المتاخرة من حياته انجازاته على النحو التالي « ان نفع تركيب الجمل الفلسفي بالنسبة للمشاكل التقليدية عظيم جدا » .

واحسن ما يوضح هذه النقطة تلخيص لاهم ما اكتشف رسل وهو نظرية الوصف التي طورها في مقالته « حول الدلالة » التي نشرها في مجلة Mind في عام ١٩٠٥ . ان عبارات مثل عبارة « رئيس الولايات المتحدة الحالي » قد سببت كثيرا من الازعاج الذي لا نفع منه للفلاسفة الذين حاولوا ان يجدوا معنى الوجود . « فلنفرض انني قلت « ان الجبل الذهبي غير موجود » ولنفرض انك سألت « ما هو الجبل الذهبي ؟ » فانه يبدو انني قلت « انه الجبل الذهبي » فانني اكون حينئذ اعزو اليه نوعا من الوجود » . فالفرق في العبارتين « الجبل الذهبي غير موجود » و «المربع الدائرى غير موجود » في الالفاظ وحدها . ان كلا من « الجبل الذهبي » و « المربع الدائرى » تدل على شيء يختلف عن الآخر بالرغم من انهما غير موجودين . وهذه هي المشكلة التي حاول رسل أن يجابهها بنظرية الوصف . فبموجب هذه النظرية تفسر جملة « سكوت S. ott هو مؤلف رواية (ويفرلي) » على انها تقول « هناك كائن ما هو س بحيث ان عبارة » س كتب رواية ويفرلي « صحيحة اذا كان س هو ص وغير موجود » تعني « ليس هناك كائن ما هو س بحيث ان « س ذهبي وجبلي » صحيحة عندما تكون س هي ص ، وليس غير ذلك . » وهكذا فان « الوجود » لا يمكن ان يكون غير تأكيد الأوصاف . ولعل رسل لم يكن يبالغ حين تحدث عن هذه النظرية فوصفها بانها عملت على «انقشاع الفي سنة من الاضطراب الذهني حول «الوجود» بادئة بمحاورة Theaetetus لافلاطون » .

وقد استخدم رسل خلال خمسين عاما من التاليف الفلسفي قوة هذا الاسلوب المنطقي الهدامة في فحص المشاكل التقليدية والفلسفات التقليدية، وسواء اكانت استنتاجاته مقبولة ام غير مقبولة فان مجرد استعمال الأسلوب كان مصدرا للتوضيح والتنوير ولا سيما في تحليله للعلاقات وللعدد والاستمرار واللانهاية والصور اللغوية . واخلف اعمال رسل العظيمة مده المستمر للشك المنهجي الى كل ميدان من ميادين البحث الفلسفي . ان ما يميز تجريبية رسل التحليلية الحديثة ــ كما يقول هو نفسه ــ عن تجريبية لوك وباركلي وهيوم هو وحدة الرياضيات وتطوير اسلوب منطقي قوى . لقد كانت المعرفة التجريبية والمعرفة الاستنباطية هما النوعين الوحيدين من المعرفة اللذين كان رسل على استعداد للاعتراف بهما . لقد كان يبحث عن اجابات على مسائل الفلسفة التي كان لها « صفة العلم اكثر من صفة الفلسفة » . وقد اعترف بانه قد توجد هناك مسائل لا يستطيع العلم والفكر ان يجد اجوبة لها ، ولكنه رفض ان يعترف بان هناك طريقة اخرى ، حدسية او غير ذلك ، يمكن ان تعطى اجوبة .

ولعل تجريبية رسل هي اصوب ما في تطفلاته على الفلسفة السياسية ، وهي تطفلات شاذة ،

ولكنها لطيفة في الاغلب . فلم يكن رسل فيلسوفا سياسيا . ولكن رجلا ولد وفي عروقه دماء آل رسل قد لا يستطيع ان لا يحمل روح لوك Lock . كتب في عام ١٩٤٧ في كتابه الفلسفة والسياسة Philosophy and Politics يقول : ان الفلسفة الوحيدة التي تقدم تبريرا نظريا للديمقراطية ، والتي تتفق مع الديمقراطية في مزاجها العقلي هي التجريبية . لقد بيّن لوك الذي يمكن اعتباره مؤسس التجريبية مدى الترابط الوثيق بين هذا وبين آرائه حول الحرية والتسامح . ومن هنا مضى رسل يقول : « ان جوهر النظرة الليبرالية لا يكمن في نوع الآراء المتبناة وانما في طريقة تبنيها ، فهي تتبنى بشكل تجريبي بدلا من ان تتبنى بشكل جازم » . غير انه لا يمكن القول بأن رسل قد التزم بهذا المبدا في جميع تصريحاته وخطبه العامة .

رشح رسل نفسه في عام ١٩٠٧ للبرلمان عن منطقة ويمبلدون مطالبا بحق المرأة في الانتخاب ولكنه فشل . ولكن حرب ١٩١٤ ــ ١٩١٨ هي التي هيأت متنفسا لدافع لم يشبع منذه هو دافع الخير . فقد انخرط بدون تردد وباخلاص في حملة السلام . وقد جعلته النتائج السيئة مركز عاصفة وطنية ، ولا نستطيع ان نثبتها هنا الا مجملة . اكد رسل في صحيفة التايمز انه مؤلف نشرة عن (رابطة عدم التجنيد) ومن ثم حكم عليه مقر رئيس بلدية لندن بغرامة قدرها مائة جنيه ، وابعد بطريقة تعسفية ووضيعة عن التدريس في كلية ترينتي . وصودرت مكتبته هناك لتسديد الغرامة . وكان من المفروض ان يذهب في خريف عام ١٩١٦ الى جامعة هارفارد ليحاضر فيها ، ولكن المسؤولين في هارفارد افهموا ان الحكومة البريطانية لا ترى ان من المصلحة العامة اصدار جواز سفر له يمكنه من مغادرة البلاد .

ومنع في سبتمبر من ذلك العام من دخول اية منطقة محظورة ، كما أن كتيب العدل ابان الحرب Justice in Wartime الذي اصدره فيما بعد ، وشبه فيه تحارب الأمم بعراك الكلاب تستفز رائحة فريق منها الفريق الاخر ، جلب له سخطا عظيما . واخيرا حكم عليه في فبراير (شباط) من عام ١٩١٨ في محكمة شرطة العاصمة في لندن بالسجن ستة اشهر لأنه علق في نشرة رابطة عدم التجنيد على الجيش الأمريكي تعليقات « قصد بها ــ ومن المحتمل ان تؤدى الى ــ اساءة العلاقات بين حكومة جلالته وبين الولايات المتحدة » . وعندما استؤنف الحكم حول القاضي السجن من الدرجة المتوسطة الشدة الى الخفيفة . وكتب في أثناء فترة سجنه كتابه (مقدمة للفلسفة الرياضية) Introduction to Mathematical Philosophy. وبعد الحرب أرخى لعقله العنان ، تجال في جميع الدراسات الانسانية تقريبا . زار روسيا في عام ١٩٢٠ مع وفد من حزب العمال البريطاني فلم يعجبه « بدكتاتورية البلشفيين العسكرية » . واعلن على الفور تحذيره الاول من حقيقة البلشفية ــ في كتابه (التطبيق والنظرية في البلشفية (The Practice and Theory of Bolshevism ــ وظل ينتقد الشيوعية السوفيتية حتى في أثناء حرب ١٩٣٩ ــ ١٩٤٥ ، عندما وصلت شعبية رسل الى ذروتها . وجاءت بعض محاضراته التي القاها في لندن على صورة كتاب (تحليل العقل) (١) نشر في عام ١٩٢١ . وذهب في أثناء عام ١٩٢٠ الى الصين لمدة قصيرة كأستاذ للفلسفة في جامعة بكين . ومن ثمرات هذه الزيارة كتابه « مشكلة الصين » (٢) الذي كان مشجبا علق عليه عداءه للحضارة الغربية واليابانية . وعندما رجع من الصين رشح نفسه في منطقة شيلسي عن حزب العمال في عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنه فشل . وقد كتب بالتعاون مع زوجته الثانية كتابه « مستقبل الحضارة الصناعية » (٣)

1 — The Analysis of the Mind

2 — The Problem of China

3 — The prospects of Industrial Civilization

بين كتابيه « الذرات » (١) (١٩٢٣) و « الف باء النسبية » (٢) ١٩٢٥ ، وهما كتابان يمتازان بالشرح الجميل الواضح .

وقد ادى اهتمامهما (هو وزوجته) بالتربية الى اقامة مدرسة في عام ١٩٢٧ بالقرب من بيترز فيلد ، ومنح الأطفال فيها قدرا كبيرا من الحرية ، ونقلت زوجته المدرسة في عام ١٩٣٤ الى مقاطعة هيرتفورد . وكتب حول هذا الموضوع كتابين هما (في التربية) (٣) عام ١٩٢٥ ، و « التربية والنظام الاجتماعي » (٤) عام ١٩٣٢ ، وفي هذين الكتابين اسراف في الحديث عن الاتجاهات الحديثة . وظهر بين هذين الكتابين كتاب « تحليل المادة » (٥) وهو استعراض رائع للفيزياء الحديثة مع استنباطات ميتافيزيقية اكثر عرضة للجدل . وتلته كتب اخرى هي : « الموجز في الفلسفة » (٦) و « مقالات في الشك » (٧) و « الزواج والأخلاق » (٨) و « اكتساب السعادة » (٩) .

ونشر في عام ١٩٣٤ أهم اعماله خارج ميداني المنطق والفلسفة ، وهو كتاب « الحرية والتنظيم » (١٠) وقد تتبع فيه الأسباب الرئيسية للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في اوروبا وامريكا خلال القرن التاسع عشر . وقد غطى هذا الكتاب كتابه الضخم « تاريخ الفلسفة الغربية » حين حاول أن يرى الأفكار من خلال اطار العصر الذي ولد هذه الأفكار . ولكنه يختلف في تأليفه عن الكتاب الثاني ، فالتركيب فيه أكثر من التحليل ، ويضم شيئا من كتاباته المضيئة .

وبالرغم من أن نجاح قوة حمقى كالهتلرية هز كثيرا من نزعاته العقلية ــ كما هز الكثيرين ــ وجعله يهجر دعوته الى السلام ، وبالرغم من انه حاول (ولكنه فشل) أن يحلل طبيعة (القوة) (١١) في كتاب مشهور ، كان يفتقر الى التجهيز السياسي الذي يمكنه من تحقيق وصف شاف لمشكلة القرن العشرين السياسية . ويظهر هذا في محاضراته التي القاها في عامي ١٩٤٨ ــ ١٩٤٩ في برنامج محاضرات ريث The Reith Lectures وهي بعنوان (السلطة والفرد) . فقد اخطأ في اختيار الموضوع الذي تحدث فيه ، ولكنه لم يشك في قدرته على ربط الافكار المعقدة بتجارب الناس العاديين اليومية .

واصبح رسل في السنوات الاخيرة عرضة لان يغدو شخصية شعبية ومحترمة بل ومبجلة . فقد منح في عام ١٩٥٠ جائزة نوبل في الأدب ، وكان قد منح قبل ذلك بعام وسام الاستحقاق ، وفي عام ١٩٥٣ انتخب مشاركا شرفيا في معهد نيويورك الوطني للفنون والآداب ، وهو الذي كان قد حكم عليه من قبل بعدم اللياقة لشغل الكرسي الجامعي في احدى الجامعات الأمريكية ، وقد كان

1 — The A.B.C. of Atoms
2 — The A.B.C. of Relativity
3 — On Education
4 — Education and the Social Order.
5 — The Analysis of matter
6 — An Outline of Philosophy
7 — Sceptical Essays
8 — Marriage and Morals.
9 — The Conquest of Happiness.
10 — Freedom and Organisation.
11 — Authority and the Individual.

يمكن ان تكون شيخوخته صافية كشيخوخة فيلسوف عاقل وحكيم اليف ، مكرم ، يصغي اليه بود واحترام ، ويعطي بين الحين والآخر التعليق الساخر والحاد بما يبقي على اسطورة الثائر حية .

ولكنه اختار سبيلا غير هذا ، فلا زالت تتردد في الذاكرة اصداء كلمة اذاعها في عام ١٩٥٤ بعد انفجار القنبلة الهايدروجينية الاولى ، حين ارتفع صوته النحيل الرتيب يملؤه زخم محايد لبني « تذكروا انسانيتكم وانسوا ما دون ذلك . فاذا استطعتم ان تفعلوا ذلك ، فان الطريق امامكم مفتوح الى الجنة الجديدة ، فان لم تستطيعوا فليس امامكم سوى الموت الشامل » . وهو تحذير ظل يكرره بصوت حاد ومرتفع حتى وافته المنية .

لقد ساعد في ولادة حملة نزع السلاح النووي في فبراير عام ١٩٥٨ واصبح رئيسها ، وحاول قبل هذا وبعده حشد آراء العلماء لتاييد وجهات نظره . وفي سبتمبر من عام ١٩٦٠ ضاق ذرعا باسلوب حملة نزع السلاح النووي المتقيد بالقانون ، ووجد أن رئيسها كولينز Canon Collins شخصا « من المستحيل العمل معه » فانشق عنها مؤلفا لجنة المائة « للعصيان المدني ضد الحرب النووية » . وقد اثبت العصيان انه من النوع المنظم ، واستمر رسل – الذي كان قد ادرك الثامنة والثمانين حينئذ – يطوف بالبلاد طولا وعرضا داعيا للحملة ، ويصدر البيانات العاجلة للصحف ، وينظم المظاهرات العامة بقدر ما كانت صحته تسمح له . وداب على ارسال برقيات التحذير لزعماء العالم ، ولا سيما في عنفوان الأزمة الكوبية في اكتوبر عام ١٩٦٢ .

ومرة اخرى ادى به تحديه للسلطة الى السجن في سبتمبر عام ١٩٦١ فقد استدعى ومعه بعض اعضاء لجنة المائة الى المحكمة لتحريضهم الجمهور على خرق السلام بدعوتهم الى مظاهرة بالجلوس في ميدان البرلمان . ولما رفض أن يتعهد بان يكون حسن السلوك حكم عليه بالسجن لمدة شهرين ، وخفض القضاة المدة الى سبعة ايام على اثر احتجاج محامي رسل . وقضى مدة الحكم في سجن بريكستون الذى عرفه قبل ثلاثة واربعين عاما .

وفي مطلع عام ١٩٦٣ استقال رسل من رياسة لجنة المائة ، ومن الأسباب التي اوردها في تبرير هذه الاستقالة انه أصبح مشغولا بعمل من نوع آخر وان كان موجها الى نفس الغاية . وفي أواخر ذلك العام أعلن عن اقامة مؤسستين هما مؤسسة برتراند رسل للسلام ، ومؤسسة الأطلسي للسلام ، ويهدفان الى تنمية المقاومة الدولية لتهديد الحرب النووية ، وازدادت عزلته في السنوات الأخيرة من حياته ، حيث كان يعيش في بلاس بنرين في بيته الريفي في شمال ويلز ، وظل امين سره السيد رالف شومان يصرّف معاملات رسل مع العالم الخارجي فترة من الزمن بينما أخذت مشروعاته العامة التي ربط اسمه بها تزداد غرابة ، كمحكمته الدولية لجرائم الحرب التي قضاتها من رجال الفكر المشهورين الذين حاكموا الولايات المتحدة غيابيا على التهم الناشئة عن سياستها في فيتنام ، وبعد ان واجهت المحكمة بعض الصعوبات بخصوص مكان عقدها ، عقدت جلستها الأولى في ستوكهولم ، واصدرت قرارها بالاجماع بتجريم الولايات المتحدة .

ولقد كان نشاط رسل مثيرا للجدل ، وملهما لفريق من الناس ورآه الفريق الآخر مضحكا او موجها في غير وجهته الصحيحة . وقد حجب هذا النشاط في السنوات الأخيرة من حياة رسل انجازات عمره المديد الخارقة : اثره على الفلسفة. **وشيء آخر على الجمهور ان يتذكره جيدا وهو عبقريته في تبسيط أوابد الافكار وصعابها . وقد امتلك ناصية أسلوب جمله في مصاف باركلي**

وهيوم اللذين حليا الأدب والفلسفة . وسواء اكتب بالرموز أم بالالفاظ فانه كان بارعا في كليهما وسلسا في كليهما . ويحسده كل من يحاول الكتابة لطبانه المحكم ، ولتفته الرائدة بنفسه الرائعة ، ولقسوته المهذبة في محاورته، ولتناقضاته الباهرة ، ولذكائه ومرحه . وعند ما يكتب رسل ويتدخل في العاطفة ، ويتقمص الثائر الفيلسوف، فان كتابته يجب أن توضع في مصاف أشرف ما كتب في اللغة الانجليزية . وكان أيضا فارسا من فرسان المذياع ، وقد القى بعد الحرب عدة سلسلات من الأحاديث الاذاعية التي لا تنسى . ان الصور الموجزة التي رسمها لأعلام معاصريه تمتاز بالوضوح والبراعة ، وشيء من السخرية وشيء من العطف ، وهي تذكرنا بحيوية سور (اسكتشات) جون اوبرى البارعة . وقد نشر رسل في عام ١٩٦٧ الجزء الاول من سيرته وهو يشمل الفترة الواقعة ما بين ١٨٧٢ ــ ١٩١٤ ، ثم اعقبه بجزئين آخرين .

تزوج رسل اربع مرات . وكانت زوجته الاولى اليس ويتال بيرسول . وقد انحل هذا الزواج في عام ١٩٢١ ، فتزوج في نفس هذا العام دورا وينيفرد . وانحل هذا الزواج في عام ١٩٣٥ . وتزوج في عام ١٩٣٦ باتريشيا هيلن ، وانحل هذا الزواج في عام ١٩٥٢ وتزوج في نفس هذا العام اديث فينش من نيويورك . وقد رزق رسل من زوجته الثانية طفلين هما جون كونراد فايكاونت امبرلي ، وليدى كاترين جين رسل ، ومن زوجته الثالثة طفلا هو الشريف كونراد سيباستيان روبرت رسل . ويخلف رسل في اللقب فايكاونت امبرلي الذي ولد في عام ١٩٢١ وتزوج في عام ١٩٤٦ من سوزان دويتفان التي انجبت له بنتين وانحل زواجهما في عام ١٩٥٥ .

* * *

الطبيبُ الأزلى

تجاربى مع الطبّ القديم

بول غـليونجى

لقد شاهدت هواية تاريخ الطب وهى تنمووتتاصل في قلب صديق في سنى ، عرفته منذ طفولته ، ثم احببته وصادقته ، ولازمني ولازمته وكانى هـو ، والهوايات تنشـأ دون وعى من تهواه ، كانها تنبت اتفاقا على شكل نزوة حين او تسلية فينة او واجب مفروض ، وقد تكون بيضة الديك ولا تعاد ، او يكثر تكرارها ، وهى تغرس في هدوء جذورها في اعماق المرء وتواصل مدها الى كل ميدان من ميادين فكره الى ان تحتله تماما ، لوقوعها في تربة معدة ، تتغذى منها وتغذوها ، كما يتغذى النبات من الارض ويغنيها .

بدات قصة صديقى بآلة تصوير اهديت اليه ، اولع بها فامست لعبة فراغه ، ثم ما لبث ان شغلت جل باله وفتحت له ، كـسمسمة على بابا ، عالم الفنون التصويرية والتشكيلية ، اذ اخـذ ينقل التماثيل والنقوش ، ويستفسر معانيهـا وتواريخها ، ومن ثم عنى بتاريخ الادب وسيرة الفن ، وعن طريقها بالتاريخ عامة . ثم شاهد هواياته تنمو وتتفرع ويشتبك بعضهـا ببعض كالاشجار الاستوائية التى تدمج فروعها حتى تجعل منها كتلا صلبة متماسكة تسدل ظلها على الغابات ، فغاص فى سحر الفن وفى فن السحر ، وهو فى كل هذا يتفقد العنصر الانسانى فيها ، فانحدر الى علوم الانسان ووجد ـ آخر مطافه ـ الطب ، الذى يدمج الجسد والروح والشخص والبيئة في صورة متكاملة للانسان ، اقوم سبيل الى المثل التي اشادبها ترانس (١) والتى اتخذ منها شعارا : « انى من البشر وما من شيء بشرى غريب عنى » . فصهر كل ما احبه في معدن لمع كالمرآة فى ذهنه وعكس شعاعا سفرت في ضوئه اعماق لم يسبق له رؤيتها ، وقد استمده من النظرة التاريخية التى تنير اليوم بشعلة الامس .

كنت ذات يوم فى صحبته نطلع حسب عادتنا على بعض النصوص القديمة ونتجادل في معانيها ، الى ان اعيانا التعب ، واحرقت عيوننا ابخرة اللفائف المحترقة ، واطبقت جفوننا . وعندما فتحناها راينا موجات السحب المتصاعدة من هرم اللفائف المتراكمة ترسم سيمـاء شخص قعـد فى مواجهتنا فى هدوء وكانه ينتظر منا بدء الحديث . لم ندر كيف دخل ولا من اين اتى ، شكله متموج وهندامه متغير تبعا لنزوات الابخرة ، تعلو راسه قلنسوة فرعونية تارة وعمامة عربية تارة او قبعة

---

* الاستاذ الدكتور بول غليونجي اخصائى الغدد الصم بوزارة الصحة العامة بمستشفى الصباح .
كان استاذا بكلية الطب بجامعة عين شمس .

Homo sum : humani nihil a me alienuç puto

١ ـ من كلام ترانس : شاعر لاتيني ولد بقرطاجنة (نحو ١٩٠ ـ ١٥٩ ق.م.) ، الف تمثيليات على طراز الكتاب الاغريق ، وصل ست منها الينا ، وقد ورد النص المذكور فى احداها وعنوانها : « الرجل الذى عاقب نفسه » .

الفرنجة تارة اخرى ، واوضح ماني وجهه ابتسامة دمثة تنم على رقة وطيبة في مزيج من السخرية التي لا تخلو من العطف والحنو .

ساله صديقي : « من انت ؟ »

فاجاب : « متى ؟ »

قلت : « انما يسالك عن اسمك ، وقد اقتحمت داره ، فكيف تجيبه : متى ؟ »

اجاب بهدوء : « انى الطبيب الازلي الخالد . وان كنت اليوم فلانا والغد علانا ، فان روحي هي روح الطب وقلبي وذهني لا يتبدلان . اليس عصركم هو الذي اضاف بعدا رابعا الى ابعادنا الثلاثة ثم فسره بانه الزمن ؟ الكتمل اية قضية ان لم يذكر سيرها الزمني ؟ اذا سالتني عن لون السماء حق لي سؤالك : اتطلب لونها في الصباح ام في المساء ؟ واذا استفهمتني ارتفاع البحر اجبتك : « متى » ؟ اعند المد ام الجزر ؟ لقد حملت اسماء شتى في ازمنة مختلفة(٢) . كنت ، منذ خمسين قرنا ، طبيب الأسنان (حسي ــ رع) زميل (امحتب) الذى الهه الفرس والاغريق ، ثم كنت « ايروى » طبيب العيون والامعاء والشرج وحاكم العقارب ، والفت فنا في الطب عندما كنت (نتجر حتب) ، واتهمت عندما كنت (ايروى) في مؤامرة لقلب رمسيس الثالث (٣) ، واغلقت بناء مدرسة سايس بامر سيدى (دارا) بعد ان دمر قمبيز معابد مصر ومدارسها عندما عاد من حملته الفاشلة في الجنوب وشاهد الاحتفال بعيد الحصاد فظن الشعب يبتهج لهزيمته (٤) .

ــ كنت اذن (ادجاحور سنت)! لقد اعجبني تمثالك في متحف الفاتيكان وقرات وصف رحلتك المنقوش عليه ، ولكن لقد ذكرت انك كنت اخصائيا في الاسنان ، ثم في امراض العيون والبطن وهذا قبل اليوم باربعة الاف سنة ويزيد ، فهل بادر الاطباء بتخصصون منذ ذلك الوقت السحيق ، ونحن نعد التخصص تقدما حديثا ؟ ثم ما معنى لقب (حاكم العقارب) ؟

ضحك وقال : « اننا اعجزنا ازاء لسع العقارب ولدغ الثعابين كنا نلجا الى الصلوات والدعاوات ، وقد مارست هذا اللون من الطب اللاهوتي الى جانب الطب التجريبي ، ومن هنا جاء لقبي هذا ، اما سبب التخصص المبكر فهو ان سر وحدة الجسم الآدمي ، المبنية على اتصال اجزائه بوساطة الدم السائر في الاوعية والقوى الجارية في الاعصاب ، كان خفيا عنا بعد ، فقسمنا الجسم ، تبعا لشكله الخارجي ، الى راس وبطن وقدم وعين واسنان وما اليها ، ولا يخفى عليكم ان هذه الصورة المتاصلة في اذهاننا ، وان كانت اقرب الى التعاريف اللفظية منها الى الحقائق التشريحية ، تنكشف بوضوح تام في خلال الاضطرابات النفسية غير العضوية التى تصيب بالشلل او فقدان الحس اشطرا من الجسم تابعة لهذا التوزيع ، وقد راق هذا التقسيم البديهي في عيون اولائك الاغريق من المتاخرين الذين توهموا وجود روابط بين الكواكب والاطراف تسيطر بحكمها الاولى على الثانية ، وهى فكرة سادت عالم الطب حتى عهد النهضة وبعده ، ومـا زال الكثيرون منكم آخذين بها ، كما انها شاعت بين طبقات الشعب غير المثقفة ، التى استبدلت بالافلاك القديسين والاولياء ، فاسندت الى هؤلاء شبه تخصص ، ينفرد بموجبه كل منهم بمرض يشفيه(٥)

قلت في اعجاب :

انك جمعت في صورة واحدة مظاهر تبدو ، اول وهلة ، مستقلة ، اذ انى لم اتصور قط وجود اية علاقة بين الشلل الهستري وتخصص الاطباء في باكورة التاريخ لقد افهمتنى في لحظة حقيقة فاتتنى سنين ، وما دمت كريما هذا الكرم بمعلوماتك هل لى ان اسال عن تاريخ وصول التخصص الى اوجه ، وهل كان له الشان نفسه في البلاد الاخرى ؟

ــ عزيزى ، ان تاريخ التخصص وازى خط سير النظريات الفيسيولوجية ، لان الطب ما هو الا ثمرة من ثمار عصر ، يتغذى منه ويتلوبه ، يختلف بدو المرض في عينه عند كل منعطف يسلكه ، لقد

٢ ــ في (تاريخ) هردوت ٦) (٢ و ١٢٢) ان المصريين آمنوا بتناسخ الارواح وان كانت هذه العقيدة لا تبدو جلية في دينهم ، وقد آمن بها بعض الاغريق امثال فثاغورس وانبادقليس وذكرها افلاطون .

٣ ــ Papyr. jurid. de Turin (de Buck, A., 1937, J. Eg. Archaeol 23, 152).

٤ ــ انظر تفصيل سيرة هؤلاء الاطباء وغيرهم من اطباء مصر الفرعونية في : « الحضارة الطبية في مصر الفرعونية » . تاليف بول غليونجي وزينب الدواخلي ، طبع دار المعارف بالقاهرة ، سنة ١٩٦٥ الباب الاول .

٥ ــ Early specialization in Ancient Egyptian Medicine and its possible relation to an archetypal image of the human organism, Med. Hist., 1969, XIII, 4, p. 383.

حبست القرون الوسطى المجذومين من الملعونين ونبذتهم من بين ذويهم ،ولم ير انسان عهدالنهضة حرجا من العدوى التناسلية ، وتلون القرن في العصر الرومانتيكي بلون شاعرى انيق ، في صدر عصر الصناعة عدت الامراض الصناعية اداوة العمل الطبيعية .

علقت على هذا :

ولكل شعب ما هو جدير به من الطب .

قال :

اجل ، ولا يفيده الا ما يوائمه اذ ان فتنا ينبع من اذعاننا وعقائدنا واوهامنا وكل ما اسماه فلاسفة الالمان نظرتنا الكونية Weltanschauung كافراز منها ولذا فان التخصص العضوى لم يدم طويلا ، وقد زال تماما عندما انتشرت النظريات الجديدة التى صورت الجسم في صورة وحدة متماسكة وبالتالى لم يحظ عند اطباء الاغريق بالمكانة التى وصل اليها عند المصريين ، لان طبهم — كما اعتدنا تعريفه — هو انتاج القرن السادس ق . م . ، اي عهد ابقراط ، الذى تلا ذروة الطب المصرى بعشرة قرون ، والذى دمج في غضونه فلاسفة الاغريق — لشغفهم باقامة النظريات التعقلية — افكار (فثاغورس)بشأن الارقام وبخاصة قداسة الرقم ٤ الذى عزى اليه الكمال ، في نظريات (انبادقليس) التى تصورت العالم مؤلفا من اربعة اركان هي الماء والهواء والنار والتراب ، مرتبطة باربع خواص هى الرطوبة واليبس والبرودة والسخونة ،وعينوا لكل عنصر واقتعلوا له اربعة اخلاط ختموا الجسم مكونا منها ،هى الدم والبلغم والصفراء والسوداء وربطوها بالاركان الاربعة والخواص الاربع وادعوا ان نسبها تحدد الصحة او المرض . فلم يكن في هذا النظام المتماسك مجال لتقسيم الجسم تقسيما قد نسميه « اقليميا » . ومع ذلك فان الشعب الاغريقى — تبعا لتصور كامن في ذهن كل انسان — كان يقدم القرابين لاله الطب اسقلابيوس على شكل الجزء المريض من الجسم غير مبال بنظريات فلاسفته .

وما دمنا نتحدث عن تاثير العقائد في الطب فان البابليين — بدافع من عقائدهم — آمنوا «ببلقنة»(٦) الجسم ووزعوا اجزاءه على آلهة مختلفة ، فكان السحرة يتلون مثل هذه التعويذة (٧) :

هاجم (الاشاكو) الراس

هاجم (النمتارو) الحياة

هاجم (الاتوكو) قفا العنق

هاجم (الــو) الشرير — الصدر

هاجم (جالــو) الشرير — اليد

هاجم (آكيمو) الشرير — البطن

هاجم الاله الشرير (القدم)

ومن اساطير (شومر) التي تنم على مثل هذا التفكير ان الالهة (ننهرساج) بعد ان أوقعت المرض على ثمانية أجزاء من جسم زوجها (انكى) لعقابه على اكله ثمانية نباتات انجبتها له زوجته (اوتو) الهة النبات وابنة حفيدته ، ارادت ابراءه بايعاز من الثعلب فخلقت له ثمانية آلهة ، واحدا لكل جزء مريض .

— هل تميز لنا بين طب المصريين والاغريق والبابليين ؟

— يمكن القول اجمالا وبكلمات قليلة ، ان طب المصريين كان خبرة ، وطب الاغريق مرانة فلسفية ، وطب بابل سحرا وشعوذة ، وكان يتحكم على الطبيب في مصر باماتته في تطبيق التعاليم المسلم بها ، وفي اليونان بسلامة منطقه او بمهارته السفسطية ، وفي بابل بدرايته بالطوالع والفؤول ، وانما تميز هذا الاخير بالقسوة في العقاب ، آخذا بمبدأ المثل بالمثل ، المصرح به رسميا في قانون حامورابى (٨)

قال صديقي — ما نزال نشاهد اليوم ، بين اطبائنا ، امثلة من كل من هذه النماذج وكأن التاريخ يعيد نفسه دوريا .

قلت — بل انه يجرى جريا حلزونيا بين قطبين يتراوح بينهما وانما على مستويات متباعدة ، وهذان القطبان يمثلان نظريتين مختلفتين ، ترجح الاولى أولية المزاج في احداث الامراض ، والثانية أولية البيئة ، أو بتعبير آخر : اهمية التربة

---

٦ — بلقنة : لفظة مستحدثة اطلقت على تقسيم الدول الكبرى لمنطقة البلقان الى دويلات مستقلة .

٧ — انظر : Contenau, G., 1938, La Medecine en Assyrie et en Babylonie, Maloine, Paris.

٨ — حامورابى : ملك من ملوك بابل (١٨٢٨ — ١٨٠٦ ق.م.)مؤسس المملكة البابلية ، شرع قانونا يعد اقدم قانون معروف ، موجود منه نسخة منحوتة على الحجر في متحف اللوفر بباريس ، يحدد مسئوليات الاطباء وعقابهم اذا ما اخفقوا في العلاج .

والبذرة . فأين كان موضعكم من هذين القطبين ؟

قال : انا تصورنا ــ اول عهدنا بالطب ــ ان المرض يأتى نتيجة لعوامل دخيلة ، قد تكون ارواحا أو حشرات او ديدانا او ما اليها ، تقتحم هذه العناصر الجسم وتدخل اوعيته وتسرى فيها، فتحدث اما عوارض عامة كالحمى والاعياء ، واما ظواهر ابتنائية كالخراريج والقرح والاورام(٩و١٠) ثم ان الفريق مدرسة قنيدوس (١١) اقتبسوا منا هذه الفكرة ، وهى الآخذة بالعناصر المرضية السارية فى الجسم ، وحولها بعدهم اساتذة مدرسة قو (١٢) ، التى نبغ فيها ابقراط ، الى عناصر طبيعية ، فدمجوها فى صلب نظرياتهم الرياضية التي اسلفنا ذكرها ، وعرفوا (المزاج) بانه تابع لنسبة الاخلاط الاربعة فى الجسم ، واولوه المنزلة الاولى فى اعداد الجسم لهذا المرض او ذاك ، وبهذا انتقل مركز الثقل من البذرة الى التربة .

تابع صديقى الحديث فقال ــ وقد دارت اللولبة وجاء أمثال بيشا (Bichat) و (لاينيك) Laennec(١٣) فقارنوا الاعراض بالاحشاء، وفرشوف Virchow (١٤) الذى اعتمد على المجهر النظرى فانشأ علم الباثالوجيا الخلوية ، فاهملت الاخلاط السائلة ، واتجه النظر الى الانسجة الصلبة ، ثم جاء باستور Pasteur (١٥) الذى كشف عن الجراثيم ، فاعيد العامل الدخيل الى منزلته الاولى واستبدل بارواحكم وديدانكم وحشراتكم، ونظر الى المرض على انه من فعل الجراثيم على الانسجة .

---

٩ ــ Ghalioungui, P., 1963, Magic and Medical Science in Ancient Egypt, Hodder & Stoughton, London.

١٠ ــ Ghalioungui, P., 1968, La notion de maladie dans les textes égyptiens et ses rapports avec la théorie humorale, Bull. Inst. Fr. Archeol. Or., le Caire, LXVI, p. 37.

١١ ــ قنيدوس : مدينة على الشاطىء الاسيوى المقابل لقو، نشأت بها مدرسة نافست مدرسة قو المعاصرة لها ، وانجبت الفطاحل امثال الفلكي اودكسوس (٤٠٩ ــ ٣٥٦ ق.م.) الذى حدد أيام السنة بانها ٣٦٥ يوما وربع يوم والمعمارى ستراتو الذى شيد منارة الاسكندرية ، وبعض العلماء الذين جنحوا فيما بعد الى الاسكندرية ، وقد تميزت بنظريات كان لها ، سابقا ، شأن كبير فى التفكير الطبي المصرى القديم ورثتها عنه ، فحواها ان اجتياز الهضم حدوده الاعتيادية ينتج عنه ظهور مواد غير طبيعية تسرى فى الجسم وتسبب المرض .

١٢ ــ قو : جزيرة صغيرة تجاه شاطىء اسيا الصغرى ، حل بها شعب دورى الاصل ، نزح اليها من (ابدورس) بالبلوبونيز ، حيث عبادة اسقليبوس رب الطب عند الاغريق وشيد معبدا لهذا الاله كان يزوره المرضى للاستشفاء ، وقد كشف فيها عن معابد يتراوح تاريخها بين القرنين السادس والثاني ق.م.

١٣ ــ لاينيك René Laennec (١٧٨١ ــ ١٨٢٦) طبيب فرنسي ، من اوائل الذين دأبوا على تشريح من يموت من المرضى ، ومقارنة احشائهم بمظاهر مرضهم ، ابتكر طريق الفحص بوساطة السمع ، وكان يضع ــ اول الامر ــ اذنه على الجسم مباشرة ، الا انه خجل يوما ما من وضع اذنه على صدر سيدة شابة تمتاز بشىء من البدانة ، فتذكر لعبة يلعبها الاولاد وحدا حذوهم، فلف قرطاسا على شكل اسطوانة فارغة ، استعملها لتوصيل الصوت من الصدر الى اذنه ، ومن ثم اخترع اول مسماع (سماعة) وكان على شكل اسطوانة من الخشب ، وتمكن بهذه الآلة من وصف كل العلامات السمعية المعروفة الى اليوم .

١٤ ــ فرشو Rudolph Virchow (١٨٢١ ــ ١٩٠٢) عالم الماني اهتم بالسياسة الاجتماعية وابتكر علم باثولوجيا الخلايا بدأ به على تفحص الانسجة المريضة بالمجهر .

١٥ ــ باستور Louis Pasteur (١٨٢٢ ــ ١٨٩٥) : كيميائي فرنسي من اشهر العلماء ، له فى ميادين التخمير والكيمياء المجسمة Stereochemistry بحوث ثورية ، يدين له العالم ، مع انه لم يكن طبيبا ، بالكشف عن الجراثيم وعن دورها فى الامراض المعدية ، انقذت زراعة العنب وتربية الخراف فى فرنسا من الافلاس ، ببحوثه فى امراض الكروم والجمرة الخبيثة وابتكر علاج الكلب بحقن الفار متزايدة من الفيروس بعد ترويضه فى الجلسرين مددا متزايدة لتخفيف وطأته ، وقد عمل اول من شفى من هذا المرض القتال بقية عمره حارسا بالمعهد الذى اطلق عليه اسم باستور بباريس ، اعترافا بجميله ، واستشهد دفاعا عنه فى خلال الحرب العالمية الثانية.

قلت :

لم يمض زمن طويل قبل ان يقدر البعث للسوائل المرضية فى صورة مجددة ، على ايدى امثال فيدال Widal (١٦) الذين دابوا على تحليل السوائل تحليلا كيماويا فحلت البولينا والسكر والكولسترول محل السوداء والصفراء والبلغم ...

تمهل محادثنا ونظر الينا نظرة غامضة وقال :

ولكنكم ما تزالون فى حيرة شديدة ، اى قدرتكم تعريف المرض ، اى مرض من تلك الامراض التى تكثر مشاهدتها ! كيف تعرفون مرض التيفود الذى يسببه بشلوس ابرس Ebers هل هو مجرد اقتحام هذا المكروب للجسم !

ـ كلا ، فان الجرثومة قد تؤم الجسم وتاوى فيه سنين طويلة دون حدوث مرض ظاهر ، كما فعلت فى « مارى التيفويدية Typhoid Mary » تلك الطاهية الامريكية التى تسببت فى ما لا يقل من ثلاث وخمسين حالة تيفود اعقبت الوفاة ثلاث منها ، دون أن تصاب باى اذى .

ـ اهو الحمى التيفويدية !

ـ كلا، فان حميات مماثلة قد تصاحب اصابات بجراثيم اخرى،كما ان جرثومة ابرس قد تصحبها حالات تختلف منها كل الاختلاف كالخراريج او التهاب السمحاق او انواع من الروماتزم او التهاب حويصلة الصفراء .

قال صديقي : عدنا الان الى اهمية التربة او المزاج ، الذى يكيف استجابة الجسم الى اى غزو او اعتداء ، وهذا يرجع ما ذهب اليه كرتشمر Kretschmer (١٧) وامثاله ممن بوبوا طبائع الانسان حسب شكله ونسب مقاييسه ، وقد ثبتت صحة استنتاجهم الى حد بعيد .

تحدانا محادثنا :

اتعد هذا جديدا ! لقد سبقكم الاغريق والرومان فى هذا الحقل وبوبوا ايضا الاشكال ، وربطوا بين كل من الشكل والطابع والمزاج والاحشاء والامراض، وبين الاجرام المهيمنة وقت الولادة . وها انتم ما زلتم تنعتون المنوهين بالقمريين Lunatic وتقولون من كئيبى المزاج انهم زحليون وعن محبى السلطة وسريعى الغضب انهم أسديون .

اعترض صديقى وكانه فى حلم :

ان حاسة الشعراء اصدق من تحقيق العلماء ، لقد قال شيكسبير : « ليس العيب فى فلكك وانما العيب فيك » وكانه تنبا بجزيئات نوايا الخلايا التى نسميها (الجينة) Genes وهى الحاملة منذ لحظة تكوين الاجنة للصفات الوراثية، بفضل مراكز قوى تحويها ، تحدد كل مميزات الجسم ، كلون العينين او طول الفراعين،بوساطة خمائر تسيطر على التفاعلات الكيماوية ، وقد يكون الكشف عنها ملتقى حاملى لواء الكيمياء بمعتقدى فكرة النسيج ، واندماج النظريات الخلوية فى النظريات الكيماوية ونهاية اللولبة التى حيرت الطب منذ نشاته بانطباق قطبيها .

ضحك محاورنا ضحكة كاتمة :

اراكم تعتبرون ماضينا اهمية لم يتبادر الى اذهاننا اعارته مثلها ، وقد راقبت جهودكم المضنية دون فهم دوافعها اما تتطلعون حقا الى حقائق تاريخية ثابتة !

اجابه صديقي :

ايها الزائر الجليل ، ان على المؤرخ ، اذا ارتفع الى المستوى الذى يؤهله الى هذه التسمية ، ان يستخدم كل الوسائل الممكنة للحصول على بغيته، والا يكتفى بجمع الاحداث ومعرفة تواريخها والاطلاع على النصوص والروايات والتنقيب عن المبانى المندثرة والبقايا البشرية الهالكة وما اليها ، وانما عليه امتحان حصيلته فى اضواء مختلفة ، كالخبير الذى يسلط على الرسوم الاشعاعات السينية والبنفسجية وتحت الحمراء قبل البت

---

١٦ ـ فيدال Widal Fernand (١٨٦٢ ـ ١٩٢٩) طبيب فرنسي كان بالغ الاثر فى اتجاهات الطب الحديثة ، عنى بامراض الكلى وبالحميات ، وهو اول من اعار تحليل الدم ما هو جدير به من الاهمية ، وكان اول من وصف ارتفاع نسبة البولينا فى الدم نتيجة لامراض الكلى ، وابتدع تشخيص حمى التيفود بقياس تلازم الجراثيم فى مصل المرضى .

١٧ ـ كرتشمر Ernest Kretschmer (١٨٨٨ ـ) : طبيب نفسانى المانى ، لفت نظره وجود ارتباط وثيق بين شكل الجسم او ترتيب اجزائه وبين ما يعانيه مرضاه من اضطرابات نفسية ، وقسم الاشكال الى فئات يخص كلا منها لون من المرض ، ثم توسع دريبر George Draper فى هذا الاتجاه وربط بين الشكل والامراض الجسمانية ، وتلاهما الكثيرون فى هذا الاتجاه

فى اصالتها ، أما الأضواء التى يجب علينا اعدادها لنسلطها على قضايانا ، فهى تلك التى نستمدها من مميزات الحقبة التى نحن فى صددها ، اى من الجو الذى سادها ، وهو يشمل العقائد الدينية والاوضاع الاجتماعية والاطارات السياسية والمناخ الاقليمى وبشكل عام فلسفة العصر وبيئته.

قال :

استحملون فى أنفسكم موسوعات مصنفة من العلم باللغات القديمة وعلم الأديان وتفسير النقوش والرسوم والانتاج الفنى والبقايا البشرية والمنزلية والقصص والروايات ، مع ما فى كل هذه الابواب من صعوبات ومعوقات تحول دون اجتيازها ؟ انه لم يغب عنى ــ على سبيل المثال ــ قسط الاجتهاد فى نقل علمائكم النصوص الهروغليفية او المسمارية الى اللغات الحديثة ، كيف يدعون الاحاطة بمدلولات النصوص وهم قلما يتفقون عليها ، لقد ترجم ابل Ebbell نبذة : « نزيف من قلفة ختان » (١٨) وأخرى : « علاج سقوط الرحم » (١٩) فى حين ان جرابو Grapow ترجمهما : « نزف بسبب شوكة سنط » وعلاج لرفع لدى المرأة ؟ (٢٠) (٢١) انى منعها نقلت فى القرن الخامس عشر ق.م نسخة من المؤلف الذى أطلقتم عليه « بردية ادوين سميث » (٢٢) لاطلع عليها تلاميذى اضطررت الى حشوها بهوامش تفسر العبارات القديمة التي كانت اهملت ونسيت معانيها بعد أن مضى على وضعها خمسة عشر قرنا .

مددت يدى الى خزانة الكتب واخذت منها نسخة من هذه البردية :

أجل انك علقت على الحالة السابعة : « ان حبل الفك هو مجموعة الأوتار التى تربط طرف الفك، وعلبة الرأس هى متوسط قمتها بالقرب من المخ ، وقد شبهت بالعلبة » ، وعلى الحالة الرابعة : « ان عبارة : اربطه فى مرساه » يعني بها : دعه يلزم نظام حياته السابق دون وصف اى دواء » « وكانى بامبرواز بارى Ambroise Paré (٢٣) يصرح بعدك بثلاثة آلاف سنة : « انى ضمدته والله ابراه » ، فاذا كنت تقمصت أيضا (بارى) قل لي ، بالله ، هل صحيح ما قاله كاتب عنك ، انك اذ دعيت لعلاج هنرى الثالث ملك فرنسا من الجرح البليغ الذى أصاب عينه فى اثناء مبارزة ، قست عمق الجرح واختبرت خطورته بادخال عصا فى عين مجرم حكم عليه بالموت ، فى موضع جرح الملك وفى اتجاهه وعمقه (٢٤) ؟

حول مجرى الحديث واستطرد قائلا :

وما أكثر ما اخطأتم فهمى ! ان الالفاظ ، كالاحياء ، لها تاريخ طبيعى ، تولد وتنمو وتتطور ، وقد تفنى وتزول ، ولكنكم تأخذونها على آخر معانيها . فما أكثر ما وقعتم فى الحيرة ! خذ مثلا وصف الاغريق لحبة (زيا Zea) وهى تعنى اليوم الذرة ، وكانت عندهم الحنطة ، وانتم تعلمون ان الذرة لم تصل الى بلادنا الا عند عودة بحارة كولومبوس من القارة الامريكية ، وكم من لفظة استعملت مجازا أخذتموها على لفظيتها . هل من المعقول ان تدهك (سن الحمار) او راسه (٢٥) فى دهان او تشربه فى شراب كما ادعى المترجمون المتمسكون بحرفية الكلام ، بينما سن الحمار وما اليها من التسميات الوصفية كانت اسماء نباتات ؟ ما بالكم لو ان كاتبا من القرن الثلاثين الميلادى ادعى انكم تأكلون (عين الجمل) أو تستعملون النباتات التي أسماها الخيال الشعبى نشاشة الذباب Silene rubella أو دم الاخوين Dracaena cinnabari

١٨ ـ Ebbell, G., The Ebers papyrus, 1937, Levin & Munksgaard, Copenhagen, No. 808.
١٩ ـ Ebbell, ditto, No. 732.
٢٠ ـ Grapow, H., Grundr. d. Med. d. Alten Aeg. Akademie Verlag, Berlin, IV, 1, 285.
٢١ ـ Grapow, ditto, IV, 1, p. 213.
٢٢ ـ Edwin Smith papyrus, ed. by Breasted, The Chicago University Press, Chicago, 1930.
٢٣ ـ بارى Ambroise Paré : (حوالى ١٥١٠ ـ ١٥٩٠) جراح فرنسى لازم هنرى الثانى ، وشارل التاسع ، وهنرى الثالث من ملوك فرنسا ، صاحب الجيوش فى خلال حروب ثلاثة سنة واستبدل بطريقة الكى القديمة ربط الشرايين لوقف النزف ، وله تصنيف وافر .
٢٤ ـ Histoires d'Amour de l'Histoire de France, II, p. 292, par Guy Breton, Ed. Noir & Blanc, Paris.
٢٥ ـ P. Ebers 18, No. 770.

او لسان الفرس Daphne alexandreia أو غيرها من تلك التي اطلقتهم عليها اسماء تشبيهية ؟ هل في استطاعة قارىء عادي قراءة (قانون) ابن سينا أو (الحاوي) للرازي دون الرجوع الى امهات اللغة والمعاجم المتخصصة ؟ اننا ، نحن العرب ، نعني بالخوخ نوعا من الفاكهة في لبنان ونوعا آخر في مصر ، أن كلام العرب من السعة بحيث لا يحيط به الا نبي (٢٦) ـ حسب قول الفقهاء ـ وقد علق عليهم ابن فارس بقوله « هذا كلام حرى أن يكون صحيحا ، وما بلغنا أن احدا ممن مضى ادعى حفظ اللغة كلها » ، اضف الى الصعوبات اللفظية الاصطلاحات اللغوية التي تختص بها كل لغة كسنن العرب في مخالفة ظاهر اللفظ معناه ، وحذف أداة النفي ، كقولهم « والله افعل ذلك » تريد « لا افعل » ، وذكر الواحد والمراد الجمع ، والعكس ، والفرق بين ضدين بحركة ، كقولهم : « يخفر اذا نقض من اخفر ، ويخفر اذا اجار من خفر ، واستعمال اللفظة لشيئين متضادين كقولهم الجون للاسود والابيض ، والرجاء للرغبة والخوف ، والجلل للشيء الصغير والكبير ، وامثالها ملأت كتب الالغاز ، ثم انكم تفسرون الالفاظ بما لا علاقة له باصلها ، كزعمكم ان أسم منطقة « السيف » مقتبس من لفظة CIF (٢٧) وهي مختصر عبارة يستعملها موردو البضائع الواردة ، بينما السيف اسم فصيح لساحل البحر . .

ـ صدقت والله ، لقد ورد عليّ مثل لهذه الصعوبات في ترجمة انجليزية لكتاب : « الافادة والاعتبار في الامور المشاهدة والحوادث المعاينة بارض مصر » الذي وضعه موفق الدين عبد اللطيف البغدادي نحو سنة ١٢٠٠ م ، فقد ورد في المقال عن فيضان النيل واثره على ارض مصر انه « يأتيها طين اسود علك فيه دسومة كثيرة يسمى الابليز » ويبدو أن المترجمين ظنوا الابليز هو الابريز فترجموه الذهب الحر (٢٨) في حين ان الابليز هو طمي النيل ، ثم أن الاعتماد على التراجم والاقتباسات دون الرجوع الى الاصول يخلد اخطاء المترجمين والملقنين ، وافضل مثال لهذا ما لحق بنظريات عملاق الطب القديم ، الفاضل جالينوس ، منذ ان نشرها في القرن الاول الميلادي ، فقد عرضها حنين بن اسحاق في العهد العباسي على شكل ، ثم ترجمهما ليناكر Linacre ترجمة مباشرة من أصولها اليونانية على شكل آخر ، واتضح من اخر تحقيق اجراه سيجل Siegel ان جالينوس اتهم ظلما بالوقوع في عدة اخطاء ، فقد نسب اليه القول بان حركة الدم في الاوعية تتم على شكل مد وجزر ، وهذا ما لم يجيء في كتاباته (٢٩) ، وقامت حملات عنيفة ضده آخذة عليه فرضه وجود مسام خفية في حاجز القلب ينفذ عبرها الدم ، وكل ما قاله في هذا الصدد ان هذه المسام تكون ممرا اضافيا لفائض الدم ، وهو عندما فرض وجود مسام غير مرئية لم يشط ابعد من هارفي Har-e اذ فرض وجود وصلات بين الشرايين والأوردة لم يكن له الى رؤيتها سبيل قبل اختراع ليونهوك Leeuwenhoeke (٣٠) المجهر النظري ، ثم ان صعوبات اللغة ليست العوائق الوحيدة التي يجابهها المؤرخون ، فاني كثيرا ما اعترضت على تفسير علماء الآثار لبعض البقايا التي كان احرى بهم استرشاد المختصين فيها ، وقد درجت بعض الحكومات على تشكيل لجان تضم اختصاصات مختلفة على شكل (طواقم) من الباحثين ، لتعرض عليهم كل ما يتوسم فيه علاقة بفنهم ، ودعني اذكر على سبيل المثال لما قد يقع فيه المؤرخون وصف دارسي Daressy عالم الآثار الفرنسي لنقش بمقبرة مريروكا بسقارة ، يمثل صاغة يصوغون قلادات من الذهب ، ويتميزون بقصر أطرافهم السفلى بالنسبة الى طول جذوعهم . استغرب دارسي هذا الشذوذ لخبرته بمهارة

---

٢٦ ـ الزهر في علوم اللغة وانواعها : تاليف عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة جزء ١ ، ص ٦٤ (ب) ص ٣٨١ .

٢٧ ـ لفظة CIF مختصرة عبارة Cost Insurance Freight ومعناها ثمن وتأمين وشحن .

٢٨ ـ موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، الافادة والاعتبار . . انظر ص ٢٢ من :
The Eastern key, Zand, K.H., Videan, J.A., and Videan, I, E., 1965 G. Allen, London.

٢٩ ـ Siegel, R., Galen's system of Physiology and Medicine, 1968 Krager, Basel.

٣٠ ـ ليونهوك Anton van Leeuwenhoek (١٦٣٢ ـ ١٧٢٢) أشهر من عنى بعلم المجهر ، وكان يحفر عدساته بنفسه ، فصنع الات كانت ، مع عيوبها الآلية ، اجود صنع عصره ، وتمكن من تكبير الاشياء ٢٧٠ مرة ، وتمتد المتاحف اليوم بما بقي من صنعه .

فنانى هذا العهد ، فجنح الى انهم قصدوا تمثيل الصاغة راكعين ، ولكنهم تسرعوا فرسموا المائدة التي يعملون عليها قبل رسم اطرافهم ، فشغلت المجال المعد للاطراف ، ولم يجدوا مفرا من وضع الاطراف منبسطة في ارتفاع كان مخصصا لها وهي منثنية ، ومن هنا قصرها النسبي . غير انه فاته — وكيف لا — ان الفراعين تميزوا بالقصر نفسه لان اولئك الصاغة كانوا من الاقزام المصابين بعاهة (الاكوندروبلازيا) التي تمتاز بقصر الاطراف لتوقف نموها في سن مبكرة .

اصبت يابني وتشخيصك للعاهة سليم ، كانت الاقزام تكلف بصياغة الحلي وبحفظ الامتعة والكنوز ، لسهولة العثور عليهم اذا ما فروا بها .

اعترض صديقي :

« ان عكس هذا الخطا اكثر خطورة » ، واتجه نحوي : « وقد وقعت انت فيه . فقد يفسر الاطباء تفسيرا طبيا ظاهرة ذات مدلول رمزي ، انك استمدت ميامة شكل الفرعون اخناتون الى خلل في غدده (٢١) ، كما ظنته ما سبيرو من قبلك امرأة ، والحقيقة انه اراد تجسيم عقيدته ، وهي ان الهه (اتون) هو الخالق الاوحد ، لم يشاركه في الخلق غيره ، فهو ابو الكون وامه معا ، يجمع في نفسه خصب الذكور والاناث ، فكان لابد عليه — وهو صورة الاله المتجسدة — من تمثيل نفسه على شكل لاجنسي . »

قلت :

هذا راي فئة من علماء الآثار ولكننا ، معشر الاطباء ، لن نصدقهم حتى يتم الكشف عن موميائه .

اختفت ابتسامة الزائر وغشت الكآبة وجهه :

لن يحدث هذا ابدا . ان سيدي اخناتون كان أول من نادى بالتوحيد ، وكان مصدر ايمان بني اسرائيل ، وناهض عبادة الآلهة التي تسمونها أصناما وكان أفواهم آمون ، وقد انتهك مومياءه سفهاء كهنة هذا الاله انتقاما منه ، واعدموها لئلا يسمحوا له بالتمتع بحياته الثانية ، ولهذا السبب ، ولهتكهم اغلب آثار عاصمته (تل العمارنة) (٢٢) لن يتاح لكم الوصول الى الحقائق كاملة ابدا .

وهنا سألته في فضول وقلة لباقة :

وما الذي دعاكم الى تحنيط الموتى ؟

اجابني غاضبا :

اني مندهش لجهالتك ، فضلا عن حماقتك . انما حنطنا موتانا لايماننا باستمرار حياتنا بعد الموت في البيوت التي نشيدناها لاستئناف عيشتنا على نمطها الاول ، وهي التي اسميتموها انتم مدافن ولنا نحن نطلق عليها « دور الخلود » . لم نوسوس قط بفكرة الموت — كزعم بعضكم — وانما عنينا بالمدافن لوسوستنا بالحياة ، ولشغفنا بها ، ومن ثم اهتمامنا بحفظ اجساد اهلنا سليمة ، لتقف امام الاله صحيحة ، ولنستمتع بملذات الحياة كاملة ونستنشق صبا الشمال ليلا ، ونتلذذ بحرارة الشمس نهارا ، ونستطعم الوان الاطعمة المنقوشة على الجدران ، ونتمتع بحب الزوجات والاولاد الى الابد .

اجبت :

— ان لكل عادة غريبة سببا معقولا ، لقد وصل اهتمامكم هذا الى استبدال اطراف صناعية بالاطراف المنزوعة ، والى تركيب الجبائر على الاذرع الميتة اذا كسرها (الحانوتية) ، وكنتم تجهل الدافع الى سلوككم الذي ، اقل ما يقال عنه ، انه يبدو غريبا . ولكن الادهى في هذه العادة ، التي كانت طقسا دينيا بحتا ، افاد منها الطب فوائد غير منتظرة ، فان لف الجثث بالاربطة بطرق في غاية الفن درب فئة من الناس تخصصوا في الاربطة ، فعاونوا الاطباء في تجبير الكسور والخلوع عند الاحياء ، كما كانوا يفعلون بالاموات ، وقد ذكر هذا في بردية ادوين سميث ؟

عدت ففتحت البردية وقرات :

« ان الغطاء الذي يستعمله الطبيب هو رباط

---

٢١ — Ghalioungui, P., 1947. Ann. Serv. Ant. Eg., XLVII, p. 29

٢٢ — تل العمارنة (خوت تاتن ، اى افق قرص الشمس) العاصمة التي شيدها امنحتب الرابع ليبتعد من نفوذ كهنة امون بمدينة (طيبة) ، عندما اتخذ اسم اخن — اتن ليتجرد من اسمه الاول الشامل لاسم الاله امون ، تقع هذه المدينة في متوسط الطريق بين القاهرة واسوان ، واسمها العربي نحت من اسمي قرية (التل) وقبيلة (بني عمران) القاطنة حاليا بها ، وقد هدمها لاحقو اخناتون بعد موته لشدة كرههم للعبادة الجديدة ، ويدل ما تبقى منها على تقدم كبير في الفن وعلى ظهور نزعة طبيعية في الرسم اثرت على الفن المصري طيلة من الزمن .

موجود بين ايدى المحنطين »، والى هذا فان اعتياد فتح الرؤوس والبطون ارشد الى مواضع الاحشاء واشكالها، واسهم في رفع الحظر عن تشريح الموتى في عهد البطالمة .

قال :

اجل لم تقم السلطات الاسكندرية صعوبات عندما قمنا مع زميلي هيروفلس (٢٣) وايرازستراتوس (٢٤) باجراء الصفات التشريحية والتجارب على الاعصاب والعضلات التي مكنتنا من تصحيح أخطاء الذين كانوا يحرقون موتاهم او يحجمون من تشريحهم ظنا منهم انه انتهاك لتعاليم الدين ، كما ان مقابلة اصابات الأحشاء بالأعراض المرضية رجحت كفة القائلين بان المرض مبنى على أسس عضوية .

قلت :

وفيما يخصنا ، فاننا ندين لعادة التحنيط بمعلوماتنا عن حالتكم الصحية ؛ لأن البقايا البشرية تفشى بأمانة اسرار الحضارات المنصرمة ، لو انها لا تتعرض للتلف ، ولذا فان معرفتنا لأمراض الماضي تكاد تقتصر على امراض العظام والكسور وما استعمل في سبيل علاجها من اربطة وجبائر ؛ ومع ذلك فان تشخيصها ليس بالأمر السهل بعد ان نخر فيها الدهر ، وهو يثير مناقشات حادة بين اخصائي العلم الذى أطلق عليه اخيرا (باليوباتولوجي) palaeopathology أى علم امراض الاحاثة والآثار ، حيث تراهم يتجادلون في مؤتمراتهم حول سبب تكاثف العظام التي كشف عنها في هذه الجبانة او تلك . أهو الزهري او الجذام او التهاب غير نوعي او ورم ؟ وحول تاريخ اول ما وصل الزهري الى قارتنا ، أوفد عليها هدية من امريكا بوساطة بحارة كولومبوس، أم كان متوطنا عندنا من قبل ؟ أما فيما يخص عهدكم ، فاننا اكثر دراية بحالتكم الصحية لحفظكم الأنسجة الرخوة في حال تسمح بتفحصها على ادق وجه ، وليس بالمجهر النظرى فحسب ، وانما بالمجهر الالكتروني الذى وقفنا على أدق دخائل الخلايا ، كالميتوخوندريا mitochondria وقد اظهر (روفر) Ruffer (٢٥) فيها بفضل احتفاظ الأنسجة بهذه الحال الجيدة ، بويضات البلهارسيا ، وآثار تصلب الشرايين ، فضلا عن امراض اخرى ، وعرفنا ان رمسيس الخامس توفى عقب مرض الجدرى ، وان الملكة نفرتاري والفراعنة امنوفس الثالث وسيتي الاول ورمسيس الثاني كانوا صلعا ، والحق يقال اننا عرفنا بفضلكم عن حالةالفراعنة الصحية مالا نعرفه عن ملوك القرن الحالي . وما دمنا في ذكر عادات نستغربها ان لم نجد حوافز معقولة لها ، فاسمح لي ان استفسر عن امر عادة اخرى تدهشنا ،وهى الزواج من الاخوة والاخوات .

أعاد آخر حديثي الغضب الى محيا محادثي بعد ان كان ازاله اعتراف بفضل التحنيط علينا .

— انك ما تزال تحكم علينا بمنطق النصف الثاني من القرن العشرين ، أعلم ايها الشاب الغرير ان نساءنا كن يتمتعن في مجتمعنا بمركز ارفع مما تتمتع به نساؤكم في اكثر بلادكم حضارة وتقدما ،

---

٢٣ — هيروفيلس (حوالي ٣٠٠ ق.م.) : عالم اسكندرى ،هوى التشريح ووصف اجزاء عديدة من الجسم ،منها الاثنى عشر والمخيخ والنخاع الشوكي والأوعية اللمفاوية ، وفرق بين الاعصاب والاوعية ، وادرك ان الاعصاب تنقل الحس وتدفع الى الحركة ، وكان اول من عد النبض مستعينا بساعة مائية ،وقد يكون اقتبس هذا الابتكار من تعاليم مصرية قديمة ، حيث ان عد النبض مذكور في برديات ادوين سميث وايرز وبرلين ،وان هنالك نماذج معروفة من الساعات المائية ترجع الى عصر تحتمس الثالث ، كما انه حاول حل مشكلة الدورة الدموية،داناها اكثر من غيره .

٢٤ — ايرازستراتس (٣١٠ — ٢٥٠ ق.م.) : من تلاميذمدرسة قنيدوس المنافسة لمدرسة قو الابقراطية ، وكان مشرحا دؤوبا ، لم تقل معلوماته في راى بعض المعاصرين عن معلومات فيزاليوس في القرن السادس عشر م . استند — على ما يبدو اول مرة في التاريخ — الى التجربة والعلوم التجريبية لتعليل الظواهر الجسدية ، منها فيزياء الفراغ وفكرة نفور الطبيعة من الخواء التي اتخذ منها اساسا لفسيولوجياجديدة . فقال ان اتساع الصدر في اثناء الشهيق يمتص الهواء داخل الرئة ، وبالمثل ان انبساط القلب يجتذب الهواءمن الرئة ، وذهب الى ان الشرايين لها خاصية انبساط ذاتية تجتذب بموجبها الهواء (او النفس) من القلب الايسر ، حيث ان الدم ، في رأيه ، محصور في الاوردة والقلب الايمن ، اما النزف فان سببه اندفاع الدم من الاوردة الى الشرايين بدافع الفراغ الناتج في الشرايين عند فتحها وخروج الهواء منها ، فاستنتج وجود صلات متطرفة بين الاوردة والشرايين يجتازها الدم وانما في حالات مرضية فقط .

٢٥ — Ruffer, M.A., 1921 : The Palaeopathology of Ancient Egypt, Chicago University Press, Chicago.

انهن كن يشاركننا تسالينا ومشغولياتنا ، ويصاحبننا في رحلات القنص وصيد الأسماك وفي الولائم والاستقبالات الرسمية، وكان لبعضهن شأن خطير في ادارة دفة الدولة ، منهن (حاتشبسوت) (٣٦) التي جمعت بين قوة الرجال ودهاء النساء ورشاقتهن ، وانتزعت الصولجان من يدي تحتمس الثالث واستولت على الحكم ، والملكة نيتوكريس (٣٧) التي حكمت مصر وانتقمت لأخيها شر انتقام ، والملكة(تيي)التي سيطرت على ابنها اخناتون والتي بلغ ولع زوجها بها ـ وهو المترف المزواج امنوفيس الثالث ـ الى حد حفر بركة واسعة خصصها لنزهاتها المائية والى توزيع جعران نقش عليه هذا الحادث لحفظ ذكراه ،وكل سيدات الاسرة الطيبية اللائي لعبن دورا فذا في الاحداث الهامة التي انتهت بتحرير مصر من حكم الهكسوس ، ولعل الملكة التي نالت أعظم صيت هي (عح ـ حتب) زوج (سقننرع) بطل الحملة التي طردت المغتصبين ، والتي ورد على شاهدها بمعبد كرنك انها هي التي ضمت صفوف عسكر مصر واخمدت الثورة . وكانت الوراثة ـ احيانا كثيرة ـ تؤول عن طريق النساء ، لأن الام عدت وصلة السلالة وواهبة الحياة ، اذ كانت عقيدة اسلافنا ـ بادىء ذي بدء ـ ان الذكر ماهو الا مبدأ منبه لانقسام البويضة ونموها ، وقد جهل بعض البدائيين علاقة العملية الجنسية بالحمل جهلا تاما وانصرفوا الى ان المرأة قد تلقح من الهواء او الجن او ارواح الأجداد . .

او من شظية شجرة جسدت شخصا كما روى في قصة الأخوين (٢٨) ومازال بعض القبائل المتخلفة تؤمن بمثل هذه العقائد ، وتحجب الصبيات من ملقحات مزعومة كالأرواح والرياح والاعاصير والحيوانات البرية .

استطرد :

ومعذلك فقد بكرنا الى دور الذكور في التكاثر حتى ان بعض اميراتنا كالاميرة (ادوت) كانت تلقب بـ (ابنة الملك التي من جسده) (٢٩) وانما ، لما للكهنة المحافظين من نفوذ ، تحجرت تقاليدنا ، واصبح الزواج من الأخوات محبوبا لهدفه الى امرين : اولهما الاحتفاظ بالارث من الوقوع في ايد غريبة ، وثانيهما ضمان انحدار السلالة من أصلها الالهي ، اذ ان الاله كان أصل الأسرة المالكة ومصدرها للحقة في الملك، ونتيجة لهذه الاعتبارات قيد حق الجلوس على العرش بالزواج من اميرة منحدرة من أصل ملكي عن طريق الملكات ، لا عن طريق الاماء او الاميرات الغريبة التي كان القصر الملكي مكتظا بها ، وهذا حتى يتحقق في الاولاد النسب الى الاله ، فكان لزاما على فرعون ، وان كان ابن الملك ـ الزواج من اخت انجبتها الملكة الكبيرة وكانت تسمى الزوجة الكبرى ، والى هذا فان الصبيان والصبيات كانوا يربون تربية منفصلة فلم تنشأ بينهم مشاعر الأخوة التي استنكرتم من اجلها هذا النوع من الصلات .

٣٦ ـ حتشبسوت (١٥١٦ ـ ١٤٨١ ق.م.) : نرى على تماثيلها سيماء الحزم وقوة الشكيمة ، كانت ابنة تحتمس الاول ووليه العرش ، تزوجت اخاها تحتمس الثاني وانجبت منه ابنتين ، احداهما زوج تحتمس الثالث ابن زوجها من محظية . رملت في سن مبكرة ، وتسلمت زمام الحكم بحزم وقوة ، واحبت السلم ووصلت بالبلاد الى اعلى رفاهية . وقد ابتنت معبدا فريدا في (دير البحري) ، قيمته التاريخية ليست في ابتكار طراز معماري جديد فحسب ، وانما في تمثيلها على جدرانه على شكل ملك ، وتلقيبها بلقب (الملك) والشمس الانثى .

٣٧ ـ نيتوكريس . روى هردوت (٢ و ١٠٠) ان امرأة تدعى نيتوكريس حكمت مصر ، واهلكت الكثيرين من المصريين انتقاما لغدرهم باخيها خلال حكمه ، وقد اولوها الملك بعد قتله ، فقد ابتنت قاعة واسعة تحت الارض ودعت الى وليمة عددا كبيرا منهم وبخاصة اولئك الذين علمت انهم كانوا من المتآمرين على قتل اخيها ، واطلقت عليهم في اثناء الوليمة ماء النهر من قناة خفية ، وبعد ان قامت بفعلتها هذه القت بنفسها في غرفة مليئة بالرماد حتى لا تعاقب ، مما يعزز هذه الرواية ـ وان كان دخلها شيء من الخيال وقبس من اسطورة اوزيرس وايزيس ـ ان مصر كانت في هذا العهد ساحة صراع وفتن ومؤامرات بين الطامعين في العرش ، وان مانيتو (Manetho) المؤرخ السمنودي ذكر (نيتوكريس) ووصفها بانها كانت انبل واحب نساء عصرها .

٢٨ ـ قصة الاخوين ، انظر :

Lefebvre, G., Romans et Contes, Adrien- Maisonneuve, Paris, 1949.

٢٩ ـ Macramallah, R., 1935, Le Mastaba d'Idout, Fouilles de Saqqara, Public. Serv. Ant. p. 23.

قلت : ان مثل هذه العادات ما يزال ساريا في بعض انحاء العالم دون ان ندرك دوافعها التي بينتها لنا بالعودة الى الماضي ، فان احداث الحضارة ليست مظاهر عابرة تنشأ في مكان ما او زمان ما ، ثم تنقطع وتفنى ، وانما هي سلسلة، تطبع كل حلقة منها أثرا عميقا في الحلقة التالية ، وهذا الاثر يبدو على صعيدين ، الفردي والجماعي ، فيحق لنا اذن دراسة هذه الآثار لتعيننا على تحري بعض نواحي التفكير الانساني، فالمرء يولد شيخا كهلا بتاريخ اسلافه ، ويتبع في تكوينه الخطوات التي مروا بها ، وقد يتوقف نموه عند حد يماثل مرحلة من هذه المراحل او ينتكص اليها ، ومن ثم تبدو عليه علامات عدم الوئام الاجتماعي التي تتراوح حسب مرحلة تخلفه بين الشذوذ المقبول والاضطراب الذهني الكامل او الجنون ، وكلما تقدمت حضارتنا زاد عدد الذين لايقدرون على اللحاق بها ، ومن هنا الازدياد في عدد المستشفيات التي تعالج فيها الاضطرابات النفسية . وقد تسنى لعلماء تحليل النفس امثال فرويد Freud و يونج Young تفسير عمليات الذهن الباطن باعتباره عودة الى تفكير الانسان البدائي ، وهذا بتطبيق المشاهدات الفولكلورية على مشاهدات تتناول سلوك المرضى الموسوسين او تفكير الاطفال او بعض مظاهر التفكير اللاوعيي كالاحلام الاوهام ، وبالعكس فقد امكنهم تفهم عمليات الذهن البدائي بمقارنتها بها في الاطفال والشواذ ، ولذا فان العالم بعلوم الانسان (الانثروبولوجيا) قد يكون اقدر على تفسير النصوص القديمة او العادات الغابرة من زميله عالم اللغات .

واذا اعتبرنا الطب وجدنا وسائل التشخيص والعلاج القديمة ما تزال تمارس في قرانا وبين الشعوب التي لم تهتد الى العلم بعد ، ودعني أضرب مثلين من طرائق مذكورة في بردية ابرس ، وتسلسل استعمالها دون انقطاع من القرن الخامس عشر ق.م. الى الطب الشعبي اليوم من طريق الاغريق والقرون الوسطى الاوروبية والعرب، هي تشخيص الحمل وجنس الجنين بملاحظة فعل بول الحامل في بعض النباتات ، وهو ما يزال يمارس في الاناضول (٤٠ و ٤١) ، وعلاج بعض امراض النساء بوساطة دم الحيض الذي شاهدنا استعماله بين بدو شبه جزيرة سيناء (٤٢) وما يزال جاريا في بعض القرى الاوروبية ، بل ان مثل هذه العقائد والعادات ما يزال فاشيا في فئة ممن يدعون ثقافة فائقة ولكنهم يضعون العجب والمعجزات فوق العلم المحقق .

على ان المنهج (الفولكلوري) يسهل على من انغمس في حياة الشعب موضوع دراسته منذ طفولته ، بينما يعسر على المستشرقين بحكم (اوروبيتهم) التي تبعدهم عنه وقد تؤدي بهم الى التخبط وارتكاب اخطاء جسيمة في تأويل مسائل غابت عنهم وان كانت عندنا بديهية . خذ مثلا ما ورد من عالمين تناولا موضوعا واحدا ، هو ترجمة ابن النفيس . قال مايرهوف Meyerhoff (٤٣) المستشرق الالماني الذي أمضى قسطا طويلا من حياته بمصر ، لتشكك في تسمية هذا العالم (ابو الحسن) لانه لم يتزوج البتة ولم ينجب ابنا يلقبه (الحسن) ، وكاد الكاتب الاسباني كوريزي دل اجوا Criese del Agua (٤٤) ينفي حقيقة تاريخيته ويؤكد انه شخص خيالي لان اسمه ورد في بعض المخطوطات (علي) ، وفي الاخرى (ابو الحسن)، وسبب تعثرهم جهلهم عادة الكنى التي لم تكن لشعب الا العرب .

سألني محدثي :

اغدتني من هذه العادة ؟

---

٤٠ – Ghalioungui, P., Ammar, E. & Khalil, Sh., 1963 : On an ancient method of diagnosing pregnancy and determining faetal sex, Med. History, Vol. 7., No. 3, 241.

٤١ – Kawancigil, T.R., Sur les traces d'Hippocrate en Qnatolie, XVII Cong. Int. d'Histoire de la Médecine, Athens, 1960, p. 79.

٤٢ – Ghalioungui, P., 1966 : On the persistance of the use of catamenial blood in folk medicine, Bull. Inst. d'Eg., in the press.

٤٣ – Meyerhof, M., 1935 : Quellen u. Studen z. Geschicht. d. Naturwiss. u. d. Medizin, Band 4.

٤٤ – Curiese del Agua, A., 1967, Gac. med. Espan,. Nos. 491 : 273 ; 492 : 311 ; 493 : 365.

اجبته :

ان الذى دعا العرب الى الكنى هو الاجلال عن التصريح بالاسم باستعمال الكنية ، وهذه السنة وهى من مفاخرهم ، لم يخصوا بها الا ذوى الشرف من قومهم ــ وقل من مشاهير الاسلام من ليست له كنية .

تمثم صديقى :

اكنيه حين اناديه لاكرمه
ولا القبه والسوءة اللقب(٤٥)

قهقه زائرنا من عبر القرون وقال :

الا ترى انك تؤكد شكوكى بالتصريح بصعوبة لغتكم ؟ فاين تجدون اذن المصفاة التى تفصل بين العصف والحبوب فى اقوال اولئك الذين تسميهم مؤرخين وما هم الا رواة يبتغون ــ اولا وآخرا ــ اسر مستمعيهم بعجائب يزعمون انهم شاهدوها . اتصدق تلك القصة الساذجة التى رواها هردوت عن سيدى فرعون اذ زعم ان العمى اصاب مولاى عقابا على تجاسرة على النيل اذ سخط عليه وقذف رمحا وسط دواماته لافراطه فيضانه الذى غمر الزروع ، ثم ان وحيا جاءه بعد مضى عشر سنوات ، بانه سرف يسترد بصره اذا غسل عينيه ببول امراة لم تجتمع الا بزوجها فقط ، فجرب بول امراته ثم ، على التوالى بول كثيرات من السيدات ، ولما عاد اليه بصره احرق جميع النساء اللاتى جربهن حاشا تلك التى ابصر بعد الاغتسال ببولها فقد اتخذها زوجا له(٤٦) ؟

ــ ان هذه القصة تمثل حقا ما لا سبيل للعقل الى تصديقه ، وهناك رواية اخرى من رواياته كذبتها القرائن وهى ان بابل لم تعرف مهنة الطب وان المرضى كانوا يعرضون بها فى قارعة الطريق على المارة لعل احدا من هؤلاء يوصى بعلاج شاف (٤٦ ب) ، مع ان المؤكد ان الاطباء كونوا بها مهنة موضوعة تحت رعاية الدولة ومنقسمة الى طوائف عدة وقد كشف عن اختام بعضهم تذكر اسماءهم ، فكيف جاءت تلك الروايات على لسان « هردوت » وقد مجده المؤرخون ولقبوه (ابا التاريخ) ؟

ــ يابنى ، لاينجو احد مهما اشتدت شخصيته من تاثيرات التيارات السياسية والمصالح العنصرية ولم يخلص « هردوت » من الدعاية السيئة التى نشرها بنو اسرائيل حول سيرة مولاى .

ــ هذا راى استاذنا الدكتور احمد بدوى (٤٦ ج) الذى رجح ان سيدك كان فرعون « الخروج »

فاشار الشيخ الى رف من ارفف المكتبة وقال : ارى عندك كتاب « هردوت يتحدث عن مصر » الذى صدره هذا العالم بمقدمة لمبنة ، دعنى افتحه واتلو عليك ما كتبه عنه بعد ان اغدق عليه الاطراء ووصفه بانه « ملأ الدنيا وشغل الناس » تناولت الكتاب معجبا بعلم الشيخ وسعة اطلاعه ولأوفر تعبه قرات ما يلي :

« ما أكثر ما خدع المؤرخون بين ايدى التراجمة كما يخدع السائحون اليوم وما أكثر ما ظهرت بساطة « هردوت » حين صدق ما جاء منهم ... ومن المحقق ان « هردوت » قد خدع فيما سمع من روايات الادلاء والتراجمة ... ليس من السهل علينا ان نمضى فى تصديق « هردوت » دون ان نتصور حوائل من الشك لا مناص من الوقوف عندها »

وان كانت امانة احمد بدوى العلمية املت عليه التشكك فى اتصافه حكمة اذ اضاف : « الله يشهدان الشك لم يثر فى نفسى بالنسبة لهردوت وحده ولكن بالنسبة للكثيرين غيره ، وقد يكون سبب ذلك هو طول النظر فى تاريخ وطنى الطويل ، وما عانى اسلافنا وعانينا نحن من غدر المستعمرين قديما وحديثا » .

وهنا تدخل صديقى وقال :

وما رايكم فى سترابو Strabo الذى يعد ثبتا من اثبات الجغرافيا التاريخية والذى ، بعد ان صرح بان سنة الختان نشات فى مصر ، زعم ان بنى اسرائيل اخذوا عن المصريين عادتى ختان الصبيان وخفض البنات ، مع علمنا علم اليقين بأن اليهود لم يخفضوا بناتهم البتة (٤٧) ؟

لم يجبه عن سؤاله وكان الحديث فى الامور الدينية حرم عليه ، فاسرعت ، لرفع حرجه :

٤٥ ــ الزمخشرى فى « ربيع الابرار » ذكره السيوطى (٢٦) ص ٢٤٤ .

٤٦ ــ تاريخ هردوت ، انظر « هردوت يتحدث عن مصر » ، تاليف محمد صقر خفاجه وشرح احمد بدوى ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٦ : ٢ ، ١١١ ، (ب) ١ ، ١٩٧ ، (ج) ص٢٢ و ٢٦ (د) ٢ر١٤١ .

٤٧ ــ The Geography of Strabo, Loeb Class. Lib., Heinemann, Harvard, XVII, 5.

ان حذرنا من القدامى لا يقل عنه ممن هم اقل منهم قدما ، كيف نوفق بين اجلال الدهر لابن سينا وبين راى البغدادى فيه اذ صرح ــ تبعا لابن ابى اصيبعه ــ بانه كلما امعن في كتب القدامى ازداد فيها رغبة وفى كتب ابن سينا زهادة ... وان اقوى من اضله ابن سينا بكتابه في الصنعة الذى تم بها فلسفته التى لا تزداد بالتمام الا نقصا (٤٨) .

تكاثفت الغيوم المتصاعدة من اللفائف واطبقت على الشيخ ستارا اخفاه عنا لحظة ، ثم اسفرت عن خطوط اخذت ترسم وجها نحيفا وعينين ثاقبتين ، وعمامة مقلمة ضخمة .

انه قال عنى هذا الكلام وانما اولى بالمثل ، وقد اشرت في حياة اخرى الى حدة لسانه في (طبقات الاطباء) وان كنت قد توخيت الخفة والرقة اللتين تليقان بعالم كان صديق جدى واستاذ والدى وعمى .

اجبته في لهفة :

قل لى ، افادك الله ، ان كنا الجلدات في ابن ابى اصيبعة فما سبب اغفالك ابن النفيس فى مصنفك الثمين الذى لاغنى عنه فى معرفة اطباء الاسلام؟ احقيقى ما رواه مايرهوف من ان وتيرة وقعت بينكما فاردت الانتقام منه بعدم ذكر اسمه ، وعدم ذكر اسماء الاعداء كان من سنن كهنة المصريين وملوكهم اذا ما ارادوا محو ذكرى اعدائهم .

عادت اليه سيماؤه الفرعونية لحظة وقال :

ان الكلام لم يكن في نظرنا اداة اجتماعية وانما قوة كونية تملك القدرة على الخلق ، وكنا نؤمن بان الكلمة هى الشىء وبان الاسم هو الشخص ، وان محوه يبيد صاحبه فيمنعه من استئناف حياته في قبره ، وهذا هو ما فعله كهنة آمون باخناتون ، وتحتمس الثالث بحتشبسوت ، ولكن ما اسرع استنتاجاتكم وما احمقها ، بل انى ذكرته واعطيته حقه من المدح والتقدير ، وكيف لا افعل وقد عرفته معرفة جيدة وزاملته فى دمشق ثم فى القاهرة قبل ان اغادر ارض مصر قاصدا صفد ونشات بيننا اواصر صداقة وطيدة ، الا ان ما قلته عن القرشى ــ كما كنا نسميه احيانا ــ جاء ضمن جزء من مذكراتى لم يرد على مولر Muller ناشر اول طبعة لمؤلفى ، وقد وفق الباحث السورى يوسف العش الى الكشف في المكتبة الظاهرية بدمشق عن الاشتات الناقصة من الطبعة الاولى والى نشرها فبرأنى من هذه الفرية . (٤٩) .

وما ان انتهى من هذا الكلام حتى رايناه يكبر في نظرنا ، واذا بالرازى يجلس تلقاءنا ويشكو في مرارة : « امتاد منتحلو لقب المؤرخين ، في سذاجة وقد يكون في سوء نية ، نقل اغرب الروايات المختلقة ، لقد حكى ابن خلكان ، مقتبسا من ابن جلجل ، انى كنت صنفت للمنصور كتابا في اثبات صناعة الكيمياء (٥٠) فأعجبه وحبانى بالف دينار ، وطلب الى ان اخرج ما ذكرته في الكتاب الى الفعل ، واحضر لى كل ما احتاجه من آلات وعقاقير وما يليق بالصناعة كاملا ، ثم اننى عجزت من انجاز زعمى وان المنصور قال لى : ما اعتقدت ان حكيما يرضى بتخليد الكذب في كتب ينسبها الى الحكمة ويشغل بها قلوب الناس ، وحمل السوط على راسى وامر بان اضرب بالكتاب على راسى حتى يتقطع ، وكان ذلك الضرب السبب المزعوم في نزول الماء في عينى وفقدانى البصر »

افاق صديقى من تاملات انغمس فيها كالغريق وقال :

---

٤٨ ــ ابن ابى اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، ١٩٥٧ ، الجزء الرابع .

٤٩ ــ يوسف العش ، مخطوطات دار الكتب الظاهرية ، التاريخ وملحقاته ، مطبوعات المجمع العلمى السورى بدمشق ١٩٤٧ ، ص ٢٠٦ .

٥٠ ــ ابن خلكان ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، الجزء الثاني .

علمتني الايام رد اية رواية لاتسندها القرائن والبراهين ، حتى اذا زعم راويها انه عاينها بنفسه . لقد كنت اعمل ــ منذ ثمان وثلاثين سنة ــ بقرية متاخمة للقناطر الخيرية بقرب القاهرة ، اتوجه اليها صباحا واعود منها مساء ، وحدث ان منطاد « جراف زبلين » زار القاهرة خلال طوافه الاعلامي وهبط بمكان معد له بالصحراء لمدة ساعات معدودة ، وغداة هذا اليوم ذهبت الى القرية واجتمعت فيها كعادتي بالاعيان، منهم العمدة وشيخ التجار ورئيس الكتبة وانصت في اعجاب لايفوقه الا تعجبي وذهولي ، الى رواية المنطاد ،وقد اصبحت على السنتهم اسطورة ، وفحواها ان اهل القرية شاهدوا المنطاد وهو يحوم فوقهم ، ثم وهو يطوف على سطح النيل ، ويثب من فوق القناطر لمتابعة رحلته النهرية ، واكدوا انهم راوه يقلع من فوق سطح النهر الى السماء ، ثم يهبط على اليابسة ليعود الى القاهرة على الطريق الزراعية ، فساورتني عندئذ فكرة مقلقة ، وهي ان مثل هذه الشهادة من قبل اعيان القرية وسلطاتها كانت في العصور المنصرمة تدوّن في السجلات الرسمية وتبلغ للسلطات المركزية وتدخل صلب التاريخ . اما ان الخيال الجماعي يصل الى هذا الصعيد من الابداع في الابتكار بعد وقوع الحادث بساعات ، فهذا ما يشفع لهردوت وابن خلكان وغيرهما اذ نقلوا نوادر حكيت بعد حدوثها بقرون

قلت :

اهي سذاجة منهم حقا ؟ ام هل هناك دوافع اخرى تحفز الرواة الى افتعال قصصهم ؟ لقد عرفنا حافزا منها وهو التشهير السياسي ، وآخر هو الرغبة في جذب اعجاب الجماهير ، ولكن هناك ما هو اخطر وهو الانانية وانتحال اقوال الغير للاعتداد بالنفس ، وابرز بطل في هذا المضمار كان قسطنطين الافريقي الذي رحل من شمال افريقيا الى جنوب ايطاليا محملابمؤلفات العرب والاغريق ، وترجمها الى اللاتينية دون ذكر اصولها ، فاكتسب شهرة اغتصبها من غيره وعُدّ زمنا طويلا جهبذا من عمالقة الطب (٥١)

اعترض محادثنا :

لا تنس ان الامانة العلمية لم تكن من مميزات هذه العصور ولا من متطلبات التصنيف ، ولا ان الفضل لقسطنطين في بعث الطب في سالرنو بجنوب ايطاليا وفي زرع بذرة نشرت طلعها الى سائر ايطاليا والى مونبلييه في فرنسا ، فانتجت الزاد الذي غذا النهضة الطبية الاوروبية ، والغريب ان عدم التقيد بذكر المراجع استغل استغلالا عكسيا ، فان الكثيرين من الكتاب دابوا على اسناد اقوالهم الشخصية الى مشاهير الاسلاف لدعم نظرياتهم او التمويه بسعة ثقافتهم ، كما تنحلون اليوم اسماء جحا او ابي نواس او (ج . ب . شو) G. B. Shaw في نكاتكم لانانية تبحث مستمعيكم .

اضفت :

ان هذا اللون الفردي من الانانية لا يكاديحسب له حساب اذا قورن بما هو ادهى وامر ، وهو نوع من الاعتداد الطائفي او العنصري الذي يتخاطف لقم الشهرة ليغذو بها صيت مواطنيه مهما كانت تفاهتهم ، فيحرف التاريخ بطرق علمية مزيفة . وقد اخذت هذه الظاهرة تبرز حديثا على شكل يشير الى حملة دعائية منظمة دخلتها حوافز تنبثق من الحال السياسية الراهنة وهي شبيهة بتلك التي ادت منذ ثلاثين قرنا الى ابتكار رواية عمى فرعون ، وقد استهدفت هذه الهجمات اخيرا الطب الاسلامي فادعى بعضهم ان المع صفحاته كانت من انتاج غير العرب .

---

٥١ ــ قسطنطين الافريقي (١٠١٥ ــ ١٠٨٧ م) طبيب من قرطاجنة الم الماما تاما باللغات الشرقية . وطاف بمصر وسوريا والعراق والهند والحبشة ، واحاط فيها بعلومها ، ثم فرّ الى سالرنو هربا من تهمة السحر ، واتخذ بها محلا مرموقا بين الاساتذة والدارسين ، واصبح امين دوق ابوليا ، وانتهى بالرهبنة في دير جبل كاسينو ، ويعدّ قسطنطين رائد الطب العربي في اوروبا ، فقد ترجم مؤلفات ابقراط وجالينوس والمجوسي وغيرهم ، ويؤخذ عليه انه انتحل الفضل في وضع كتبه دون ذكر الذين انتفع بسابق علمهم ، ونسبها لنفسه ، وكان لمؤلفاته نفوذ دام طيلة من الزمن في اوروبا .

قاطعني صديقي :

ان لهذا النوع من التاريخ الملتزم ، او الموجه ــ على نمط الادب الملتزم والموجه ــ دوافع قوية معروفة ، ولكن ما بالكم في انكار بعض العرب ــ وهم عرب اما بحكم اصلهم او بحكم دينهم او لغتهم او حضارتهم او بيئتهم ــ امثال ابن سينا والرازى ومحاولتهم النيل من الطب الاسلامى .

قال محاورنا وقد ازدادت عمامته وضوحا وبهاء :

لهم ذريعة يتحججون بها في نكران مآثر الطب الاسلامى ، وهى ان هذا الطب لم يكن اسلاميا اذا عنى بهذه التسمية اننا ، كلنا ، كنا ندين بالاسلام ، ولم يكن عربيا اذا قصد بهذا اننا كلنا كنا من ابناء شبه جزيرة العرب ، وما اوهى هذه الحجة فان ازدهار العلوم والفنون خارج شبه جزيرة العرب وعلى ايد غير عربية في صدر الاسلام لم يحدث الا بفضل هذا الدين الالهى الذى ابرز الكفاءات العقيمة وكشف العيون المطموسة وجمع في ارضه الطيبة وتحت رعايته المتنورة ورود كل الاجناس وزهور كل الاديان ، لما فيه من السماح الذى حرر البشر من الحبال الازلية التى كبلت الفكر من قبله . الم يأمر الامبراطور قسطنطين بقصر دراسة مؤلفات ارسطو على ابوابها الاولى وتحريم ما يلي (الصور البلاغية) ؟ الم نهرب من الاسكندرية ومن اثينا لتضييق الخناق علينا ؟ ثم الم يهيء لنا بنو امية ومن بعدهم العباسيون الجو الملائم للانتاج ؟ هل فرق الخلفاء بين اطبائهم المسلمين والنصارى واليهود والمجوس والصابئة ، وقد سمح النبى عليه الصلاة والسلام باستشارة الاطباء ولو من غير المسلمين ، اذ يروى انه لما مرض سعد بن ابى وقاص في حجة الوداع عاده النبى وقال له « انى لارجو ان يشفيك الله حتى يضر بك قوم وينتفع آخرون » ، ثم قال للحارث بن كلدة « عالج سعدا مما به » والحارث على غير دين الاسلام ، ان هؤلاء المضللين المغالطين يتناسون حقيقة اكيدة وهى اننا ، لولا الاسلام ، ما استطعنا صقل ازهى حضارة شاهدها العالم .

اطبق علينا سكون كثيف هنيهة ، ثم اشرق وجهه عن ابتسامة فضول ، وبعد تردد قصير تشجع فقال بسرعة وفي نفس واحد :

اراكم تمضون الليالى في دراسة ماضي مهنتنا وتقفون عليها قدرا وفيرا من جهودكم ، هل لى ان استفهمكم الفائدة التى تتوقعونها منها ، وهى اصبحت ضياع وقت ومشغلة عقيمة بعد التقدم الذى احرزه فننا في القرن الماضى ــ وقد قيل ان عدد العلميين في خلال خمسين سنة مضت فاق عددهم منذ بدء التاريخ ، لقد كان هدفنا من قراءة المؤلفات القديمة البحث عن اصول العلم ، لاعتقادنا انه اوتى اسلافنا كاملا لم تناقص ، اما انتم فما هو عذركم في نفض غبار المكتبات ؟ افيدونى ، افادكم الله ، هل تجدون في التاريخ متعة مرضية مردها العود الى طفولتكم للتهرب من اعباء سنيكم الرشيدة ؟ أم هى اناقة ذهنية تبهرون بها غيركم ؟ او امتداد بالماضى لتعويض فراغ الحاضر كشأن (اولاد الذوات) الذين لا مفخرة لهم الا في ذكر اجدادهم ؟ ما هى حجتكم في جعلها علما مستقلا ذا نظم ومناهج ومؤلفات ومؤتمرات خاصة ؟ هل تتوقعون العثور على معلومات جديدة ، ام تبتغون منها التعالى على الاسلاف ؟

تعجبت من طول هذه المداعاة وشهدتها وقلت :

ايها الاستاذ الجليل حاشى ان اهزأ بما وصلتم اليه من المعرفة والتعالى عليكم ،ليس دور المؤرخ الحكم على صواب النظريات العلمية او خطئها ، وحسبه ان يضعها بين ما سبقها وما لحق بها ، ليحدد دورها في تكوين الفكر البشرى ،وليتعرف على ماضيه وبالتالى على نفسه كما نصحه سقوط على ماضيه وبالتالي على نفسه كما نصحه سقراط عندما قال لاحد مريديه : « اعرف نفسك » .

لاحرج عليكم ان كنتم اقمتم نظريات اخطاها الزمن ، وما النظريات سوى محاولات ، لا معدى من افتراضها ، لضم حصيلة المعلومات المجمعة في صورة موحدة ، على ان يقام البرهان لها او ضدها بمحك الاختبار ، اما

فائدتها فهي أنها تكوّن قاعدة لفروض جديدة تستحث الباحث الى ابتداع مزيد من التجارب للبرهان عليها ، فاذا ظهرت المناقضات وجب اهمالها وتشييد بناء جديد يوفق بين كل المعطيات ، وهكذا تثير حلقة لا تنطبق الا بالوصول الى الحقيقة ، اذا قدر للانسان يوما أن يعثر عليها.

وهنا اعترضني صديقي وقال : ومع ذلك فكم من نظرية مجانبة للحقيقة ادت الى كشوف جديدة وقامت بخدمات جليلة . ان حضارتنا وكل انجازاتنا قد بنتها فروض ادركنا اليوم ادراك اليقين بطلانها ، وقد ارغمنا على اهمالها التقدم ذاته الذي هي خلقته وما اشك في ان ابهر نظرياتنا التي نتباهى بها ، سيرغمنا ما سنخلقه من التقدم على وضعها في رف مهملات التاريخ ، وقد محونا من اذهاننا حتى تلك التأملات التي ارسخنا عليها تصورنا لاركان الكون ، فقد اجبرتنا نظرية الكم quantum التي تقسم شتى مظاهر الطاقة الى اقدار محددة لا تقبل التجزئة ، الى استبدال صورة جديدة بتلك التي كانت ترسم الكون على شكل متصل قابل لتقسيم لا نهاية له ، وشتتت الفيزياء الحديثة الذرة ــ التي عددناها غير قابلة للقسمة او للتحويل وبنينا عليها الكيمياء التقليدية ، كما اباحت تحويل المعادن الذي لم يكن باذهاننا الى قبوله سبيل في ظل النظريات القديمة ، وانكر العلم الحديث وجود الجوهر الذي سماه الفيزيائيون (أثير) ، وهو قوام ميكانيكا الامواج التي وصلت بعلوم الضوء والاشعاع الى ما وصلت اليه ، فبرر موقفه السابق بالتصريح بان الموجات المزعومة انما كانت انسب تصوير للمعادلات الحسابية التي تحكم اغلب خواص الطاقة دون غيرها .

لم ليس الغرض من جهودنا الوقوف على معلومات جديدة وان كنا نجد احيانا في كنف الماضي افكارا تبدو طريفة لانها وقعت فترة في طي النسيان .

اما اذا كنا اسمينا هوايتنا (تاريخ الاخطاء) فاننا لم نطلق عليها هذه التسمية لنسخر منها وانما لنأكد قيمتها التعليمية ، فقد قال النبي ، عليه الصلاة والسلام: « السعيد من اتعظ بغيره »

والطب ، شأنه شأن سائر العلوم المعتمدة على الخبرة ، حرى بان يتخذ من هذا الحديث الشريف شعارا ونبراسا .

قال :

وما الطب في عرفك ؟

ــ ان الطب ملتقى يتقابل عنده انسانان كل منهما ثمرة عصره ، وهما الطبيب والعليل ، وقد خضعت العلاقات التي ربطت بينهما لموضع كل منهما من القوى الدينية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة له ، وتاريخ هذه العلاقات هو تاريخ الطب ، واننا عندما نتحدث عن العليل نعنيه على شكليه الفردي والجماعي ، وفي كلا الحالتين تتيح معرفة ماضيه استقراء مستقبله والتخطيط له ، اذا وضعت احداثه الماضية موضع الاحداثيات الرياضية التي تجيز معرفة بعضها التكهن بالمجهول منها ، ورسم مخطط بياني كامل لها .

اما حرمان الطالب من ادراك خطأ النظريات المتطلب ، فانه لا يخفى على احد ما في مثل هذا التصرف من الاجحاف بحقه وبحق العلم ، اذ ان تلقين العلم على انه حقيقة ثابتة يجمد الذهن ويغلق ابواب التقدم .

واذا انتقلنا من الفرد الى الجماعة فان الحاجة الى الخبرات المكتسبة امس وألزم ، وبخاصة حين تستهدف ازالة مرض متوطن او الوقاية من وباء او التكهن بسيره .

قال محادثنا وقد تموجت ملامحه واستقرت في شكل ضابط روسي :

لو ان قائد جيوشنا الكونت الكسى اندريفتش اركتشييف Alexei Andreivitch Araktchejev وزير دفاع القيصر اسكندر لمس هذه الحقيقة عند ظهور الكوليرا على حدود روسيا والهند ، لتجنب القول : « انه لايسر للجمال ان تنفذ من سم الخياط من ان تخترق الكوليرا صفوفنا » وجنب بلاده هذا الوباء ؛ ولو ان مولاى القيصر نقولا ادركها لتريث قبل ان يدفع بجيوشه من بلاده الموبوءة نحو اوروبا لاخماد الثورات المندلعة بها ، ورحم مئات الالاف من موت اليم ، من

بينهم قائدان من كبار قواده ، المارشال ديبتش والامير قسطنطين اللذان ، بسبب اصابتهما اطلق الجيش على الكوليرا (مرض المارشالات) (٥٢) .

طمس بعينيه وكأنه استعراض شريط ذكرياته: « لقد حولت الامراض مجرى التاريخ بدفع اقوى من احكام المشرعين وبطش الاباطرة ،وهذا ما يجب درجه ليس في مناهج كليات الطب فحسب ، وانما في دراسات كليات الاقتصاد والكليات الحربية،لقد شاهدت بعينيَّ هزيمة (سينحريب) ملك آشور في القرن الثامن ق . م . عندما انقضت علينا الفئران ونحن معسكرون على مشارف مصر ، وقرضت الجعب والأقواس وحمائل الدروع فولينا الادبار وسقط منا الكثيرون (٤٦ د) ، وصاحبتُ جند (سبارتا) عندما فككنا ، رغم انوفنا ، حصار اثينا خوفا من العدوى بالطاعون الذي فتك بها (٥٣) ، وقد اهلك الأسقربوط الاساطيل وحال دون كشف القارات المجهولة قرونا عديدة ، وفشل اول مشروع فتح قناة باناما بسبب تفشي الحمى بين العاملين به ، وفتكت الالتهابات المعوية بجيوش الحلفاء في جاليبولي ابان الحرب العالمية الأولى ، وكنت اجهل وانا اعاود جورج الثالث ملك انجلترا ، ان شذوذه السياسي ، وقيل جنونه ، الذي ادى الى ضياع مستعمراته واستقلال الولايات المتحدة ، نتج عن (كروموزوم) مرضي ورثه من آبائه بسبب ما تطلقون عليه اليوم اسم (بورفيريا) Porphyria (٥٤) ولو ان الملوك والساسة وهبوا نكهة من الحاسة التاريخية لأحجموا عن الزواج من الأقارب وحالوا بهذا دون انحلال سلالاتهم وضياع امبراطورياتهم وهو امر غيّر معالم العالم واسهم ، دون شك ، في دفع العالم نحو الديمقراطية .

قال صديقي ساخرا :

لم تنقص هذه الحاسة المستعمرين الذين تغلبوا على قاطني امريكا الاصليين بتوزيع ثياب مرضاهم المصابين بالجدري عليهم ، فاهلكوهم بسلاح افتك من الرماح والمدافع .

صمتنا هنيهة غائصين في افكارنا ثم رفع محادثنا السكون الذي خيم على الغرفة المعبأة بالدخان :

يا بنيّ من اهل فني ، انكم تقفون موقفا « يطيب فيه النظر الى الغد كما يطيب فيه النظر الى الامس ، فلا يفرد فيه الفخر بالآباء دون الامل في الابناء (٥٥) » اني اشيد بجولاتكم في ماض اشعل شعلة ضئيلة حولتموها الى نور متلالىء وهاج ، والتي بوفالكم لأجيال من الاطباء تناقلوا عبئا كنتم عليه اقدر منهم ، الا انه اذا خفتت ناحية منه ، تناقلت نواحيه الاخرى ، ان المرض لن يزول ولن ينتهي ولن يغلب ، وانما كالعدو الماهر ، ينتقل من حصن الى آخر ، اذا زنقتموه في جحر ، شنّ عليكم هجماته من جحر آخر ، فان كنتم تغلبتم على الامراض القديمة التي كانت تفتك بنا ، فقد خلقت لكم امراض الشيخوخة والسرطان مشاكل علاجية واجتماعية اخطر شأنا واعقد حلا . لقد كهلت قطان اكثر البلاد حضارة ، وحملت الدول اعباء لن تقدر عليها في المستقبل ، فعليكم الآن ، فضلا عن المرض ، دراسة الانسان باكمله على انه جزء من بيئته،فقد قال فرشوف ان انتشار الاوبئة مظهر من مظاهر عدم التواؤم الاجتماعي والثقافي وخلل في توازنها . وهو الذي افصح برايه بان الطب علم اجتماعي ولن يتم الا بالتغلب على عناصر ثقافية سلبية طالما اخرت المشروعات الصحية ، لا تنسوا المعارضات الشديدة من قبل

٥٢ – Winkle, St., 1969, Die gelben Hefte, 17, p. 868 : Die Cholera mit ihren vielfaltigen kulturhistorischen Wechselbeziehungen.

٥٣ – تاريخ توسيديد : ٢ ، ٤٧ .

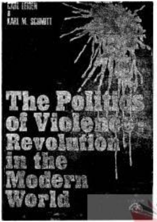
٥٤ – Macalpine, I., Hunter, R., 1968, Porphria, a royal malady.

٥٥ – عباس محمود العقاد ، اثر العرب في الحضارة الاوروبية،دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ ، ص ٧ م .

اصحاب الاملاك على مشاريع صرف الفضلات ومن قبل اصحاب الصناعات على اجراءات منع تلوث الهواء والمياه لانها تتعارض مع حقوق الملكية الخاصة ، وقد اصبحت هذه المشاكل على راس قائمة المسائل التي تستوجب حلولا جذرية .

فاذا اردتم الاتعاظ بالماضي وجب عليكم التذرع بقدر كبير من الصبر والمثابرة . لقد أصبح البحث عن تاريخنا عملا معقدا جعل من كل متحف معهد بحوث يحوى طبقا من التحف واطباقا من المختبرات ، وتعددت وسائل البحث واقتبست لها كل الطرائق المستحدثة فضلا عن الفنون المعهودة ، انكم لن تكتفوا بالتصوير الشمسي بل عليكم اضافة الاشعاعات البينية وتحت الحمراء وفوق البنفسجية . لا يكفي ان تعرفوا انواع الاخشاب بل عليكم مقابلة سعة خطوط نموها بجداول معروفة dendrochronology وعليكم تقويم المعادن النادرة في الخزف والزجاج لمعرفة مصادرها ، وتحديد المحاور المنطبقة في الافران التي (طبخت) فيها لمقارنتها بانحرافات محور الارض المنتظم على مر القرون ، وقياس اشعاع كاربون ١٤ ، وما الى هذه الطرائق التي ما يبرح الانسان يبتكرها ، على الا تنسوا العنصر البشرى فيها ، فان العلم اذا فصل عن الادب امسى آليا غاشما ، كما أن الادب اذا سحب منه قوامه العلمي كان دوي طبل اجوف .. لا تنقضي سنة واحدة دون اعادة فتح ملفات قضايا كان يحسب امرها منهيا ، .. انها هواية ، اذا استخدمت استخداما نفعيا ، لارساء قواعد تنطلقون منها الى مستقبل افضل ، واذا وضعت التذكر في خدمة الامال البشرية ، انها هواية جديرة بكل احترام وبكامل العناية ، ... انها دراسة لا نهاية لها ..

وما أن تلفظ بهذه الكلمات الأخيرة حتى سمعنا دوي زجاج يتكسر ، ولفحتنا ريح هبت فجأة من النوافذ ، وغمرتنا اوراق متطايرة ، واذا بعيني تنفتح على سحب ذائبة ، حاملة معها وجها محبوبا ، مخلفة وراءها ابتسامة عطف ، ابتسامة بدون وجه ، كالموجات التي سحب من تحتها الفيزيائيون قوامها الاثيرى .



عرض الكتب

سياسات العنف أو الثورة في عالمنا المعاصر

عرض وتحليل : دكتور اسماعيل صبرى مقلد

من اهم الظواهر السياسية التى تميز عالمنا المعاصر انبثاق الثورات على نطاق وبمعدلات فاقت كل تصور . وطبيعى ان هذه الثورات تتمايز من حيث دوافعها ، وملابساتها ، وبيئاتها ، والاطار التاريخى الذى يحيط بكل واحدة منها ، وكذلك من حيث التراكيب الاجتماعية والسياسية والنفسية والايديولوجية للزعامات التى تهيمن عليها وتقود ناصيتها ، فضلا عن الاختلاف فى الاهداف والغايات التى تحاول كل ثورة بلوغها . ومن هنا ظهر الى حيز الوجود الكثير من التحليلات التى تحاول التعمق فى دراسة هذه الظاهرة من مختلف ابعادها وجوانبها .

والكتاب الذى نحن بصدد عرضه هو احد هذه الدراسات المتخصصة فى موضوع الثورة . وهو يحاول تشريح ظاهرة الثورة فى المجتمعات السياسية وان كان لا يدعى لنفسه انه بصدد تطوير نظرية يمكن من خلالها تحليل هذه الظاهرة تحليلا نهائيا وشاملا ، اذ أن ذلك كما يقول المؤلفان ليس فى مقدورهما ، ولكنه بدلا من ذلك يقدم عرضا مختصرا ومركزا للتحليلات النظرية التى كتبت عن اسباب هذه الظاهرة وعوامل نموها ، والى جانب ذلك يعرض لعدد من الثورات التى حدثت فى منطقتى الشرق الاوسط وامريكا اللاتينية على اساس من الدراسة المقارنة .

ومنذ البداية يحاول المؤلفان أن يضعا تعريفا مقبولا لظاهرة الثورة ، على الرغم من انهما اقرا بصعوبة التوصل الى مثل هذا التعريف ، نظرا لتفاوت الاتجاهات من هذه الظاهرة . فبينما ينظر البعض الى الثورة على انها تغيير غير شرعى لنظام الحكم ، يعتقد البعض الاخر ان مفهوم الثورة

لا ينصرف الا الى التغييرات الاجتماعية العميقة الجذور ، والتي تجد تعبيرا لها في اجراء تحويرات في الهيكل السياسي العام للمجتمع ، واحيانا ما تؤدي هذه التحويرات في النهاية الى بلورة ايديولوجية معينة ، او رفع شعارات معينة ، ولكن الثورة تبقى بعد ذلك كله عملية تغيير اجتماعي في الاساس .

وقبل ان يختار المؤلفان تعريفا مقبولا لهما ، يستعرضان نماذج مختلفة من التعريفات التي قيلت في هذا الشأن . **فسيجموند نيومان وهانا ارينت** ينظران الى التغيير الاجتماعي على انه ركيزة اساسية من ركائز الثورات الحديثة . وفي راي نيومان ان الثورة هي بمثابة تغيير جذري وشامل ، ليس فقط في نمط التنظيم السياسي القائم ، وانما في الهيكل الاجتماعي ، وفي نموذج الملكية الاقتصادية المسيطر . وهو بذلك لا يركز على معيار الحرية كأساس ترتكز عليه الثورة .

ويعرف **شالمرز جونسون** الثورة بانها « قبول العنف كاداة لا معدى عنها في احداث التغيير المطلوب » ، ويعرفها **همفريز** بانها « وسيلة غير قانونية لاحلال حكومة باخرى » اما **فليكس جروس** فهو يميز بين شكلين من اشكال التغيير بالقوة في نظم الحكم : الاول وهو عبارة عن نقل السلطة السياسية من مجموعة حاكمة الى اخرى ، وهذا يشكل انقلابا ، والشكل الثاني هو اجراء تغييرات اجتماعية جذرية بواسطة القوى التي تنبثق من اسفل هذا النظام ، وهذا ما يمكن تسميته بالثورة الاجتماعية . وفي راي **جروس** ان الثورات السياسة تكون في بعض الاحيان ثورات اجتماعية . أما الثورات الاجتماعية فهي دائما ثورات سياسية .

أما **جيمس روزنو** فهو يميز بين ثلاثة انواع من الثورات : الثورات التي تظهر بسبب صراعات شخصية حول التوزيع القائم للادوار داخل النظام السياسي ، وهذه الثورات تقنع باحداث تغيير في هذه الحدود ولا تتعداها الى احداث تغييرات اساسية في هيكل المجتمع . وامريكا اللاتينية هي ابرز الامثلة لهذا النوع من الثورات . ثم هناك النوع الثاني من الثورات التي تحدث بسبب الرغبة في تغيير الترتيبات القائمة للسلطة السياسية ، والكيفية التي تشغل بها المراكز والادوار داخل الهيكل السياسي العام ، وهي ـ مثل النوع السابق ـ حين تقوم بهذا التغيير لا تتعداه الى تغيير هذا الهيكل على اي نحو جذري . والثورات ضد السلطة الاستعمارية او الثورات التي تستهدف احلال بعض الانظمة الاوتوقراطية بانظمة اكثر ديمقراطية هي من بين النماذج البارزة لهذا النوع من الثورات . واخيرا يبقى النوع الثالث من الثورات وهي التي تحدث لا بسبب تغيير الادوار الشخصية ، او ترتيبات السلطة السياسية ، وانما لتغيير المجتمع نفسه ، ومن هذا النوع : الثورات الشيوعية والثورات التي تطالب بتحديد الملكية .. الخ .

ويعرف **ديل يودر** الثورة الحقيقية بانها هي التي تحدث تغييرا جوهريا في الاتجاهات والقيم الاجتماعية التي يرتبط بوجودها استمرار المؤسسات التي يرتكز عليها النظام التقليدي .

وهناك تعريفات اخرى كثيرة يوردها المؤلفان لكتاب ومحللين سياسيين مثل **ركس هوبر** ، **وجود فري التون** ، **ووليام ستوكس** ، وهي لا تخرج في مضمونها عن التعريفات السابقة .

وينتهي المؤلفان الى القول بان التعريف الذي يقبلانه للثورة لا يعتبر جديدا بالمقاييس السابقة ولذا فانهما يخلصان الى ان تعريف **بيتر كالفرت** ، للثورات بانها « التدخل بالقوة اما لتغيير الحكومات القائمة او تغيير المؤسسات التي يستند عليها وجود هذه الحكومات » ، يعتبر تعريفا مقبولا وكافيا من وجهة نظرهما .

وفي فصل اخر يتحدث المؤلفان عن العنف كاحد جوانب الثورة فيقولان ان كثيرا من الثورات تقترن باستخدام العنف ، ويرجع ذلك الى كون ان التغييرات التي تحدث تتم بوسائل غير قانونية ، وفي هذه الحالات يبدو العنف ضروريا لمواجهة المقاومة التي تظهرها الحكومات التي يستهدفها التغيير الثوري .

والعنف كاحد ادوات القوة السياسية يمكن

ان ينبثق من احد المصادر التالية : فهو قد ينشأ لأسباب ذاتية او تلقائية يولدها تيار الأحداث التى تحيط بعملية التغيير ، كما قد ينشأ العنف نتيجة تقوض الاجهزة التى تقوم على تنفيذ القانون وفرضه ، فانهيارها يعنى اطلاق تيار العنف دون ضوابط تردعه او تستطيع تجميده وايقافه . وفى حالات اخرى يكون العنف نتيجة تدبير سابق . بمعنى انه يشكل الاداة الرئيسية التى يرتكز عليها احداث التغيير المطلوب .

ويقترن بتنوع مصادر العنف اختلاف مماثل فى كثافة هذا العنف ، ومدى استمراره ، والكيفية التى يستخدم بها ، وكل هذه امور تنتج اساسا بسبب الاختلاف فى التجارب التاريخية وفى مستويات النمو السياسى والاقتصادى والثقافى للبيئات التى يحدث فيها هذا العنف .

وفى هذه النقطة ينتقل المؤلفان الى التمييز بين الانقلاب Coup D'Etat ، والثورة Revolution فبالنسبة للانقلاب هو عملية احلال لمجموعة حاكمة بمجموعة اخرى ، ويتم ذلك اما بالاستخدام الفعلى للعنف او التهديد باستخدامه ، وغالبا ما يتم هذا بشكل غير متوقع اطلاقا . ومن امثلة الانقلابات غير العنيفة ، الانقلابات العسكرية فى امريكا اللاتينية ، والانقلاب التركى فى عام ١٩٦٠ ، وانقلاب ايوب خان فى الباكستان عام ١٩٥٨ ، والانقلاب العسكرى الذى حدث فى غانا فى عام ١٩٦٦ .. الخ . اما عن الانقلابات العنيفة فمن امثلتها : انقلاب السلال فى اليمن فى عام ١٩٦٢ ، والانقلابات التى حدثت فى العراق فى عامى ١٩٥٨ ، ١٩٦٣ ، والانقلاب الذى حدث فى نيجيريا فى عام ١٩٦٦ . وهناك انقلابات تتم بطريقة غير عنيفة ، ولكن استخدام العنف يظهر فى مرحلة لاحقة على وقوعها ، مثلما حدث بعد انقلاب موسولينى فى ايطاليا عام ١٩٢٢ ، وانقلاب اتاتورك فى تركيا عام ١٩٢٣ ، وانقلاب شيانج كاى شيك فى الصين عام ١٩٢٧ ، وانقلاب اندونيسيا عام ١٩٦٥ .

والانقلاب هو الاستيلاء على مراكز السلطة السياسية فى الدولة وادوات القسر التى ترتكز عليها ، وليس ضروريا ان يؤدى الانقلاب الى حدوث ثورة اجتماعية ، وانما تتركز جهود القائمين بالانقلابات على محاولة اضفاء طابع من الشرعية على عملية استيلائهم على السلطة ، كما قد يلجئون الى استخدام اساليب الترويج الدعائى وترديد ادعاءات الثورية ، وافتعال بعض الشعارات او اجراء بعض التغييرات السياسية الشكلية ، ويكون الهدف من وراء ذلك كله هو دعم وجودهم فى مراكز السلطة التى استولوا عليها .

اما الثورات فهى التى يعتمد قيامها واستمرارها ومقدرتها على تحقيق غاياتها السياسية والاجتماعية بمدى التأييد الذى تمنحه الجماهير لها ، وبدون هذا التأييد الجماهيرى ، تفقد الثورة اهم ركائزها .

ونحن نقبل هذا المعيار للتفرقة بين الثورة والانقلاب ، ففى رأينا ان الذى يميز هاتين الظاهرتين من بعضهما هو عمق التحول الاجتماعى الذى تستهدفه عملية التغيير فى مراكز السلطة ، وكذلك طبيعة الاطار الايديولوجى الذى يتم التغيير فى داخله . فاذا كان التحول عميقا ، وكانت الايديولوجية التى تحكمه ذات ابعاد ومضامين تستجيب للاحتياجات العامة للتغيير كما تعبر عنها الغالبية العظمى فى المجتمع ، امكننا ان نسمى ذلك ثورة . اما اذا كان التغيير شكليا ، وكان نقل السلطة يتم اساسا لحساب فئة طامعة فى الحكم ، او كانت الايديولوجية التى يروج لها فارغة من اى محتوى اجتماعى حقيقى ، فان هذا الوضع لا يمكن وصفه الا انه مجرد انقلاب لا اكثر .

وبعد هذا التمييز بين موضوعى الثورة والانقلاب ، يحاول المؤلفان أن يقدما تحليلا لاسباب الثورات وكذا لظروف البيئات التى تنشأ فيها . وهما يؤكدان فى بداية تحليلهما ان الثورات لا تظهر بطريقة عفوية ، وانما تنبثق من صميم الاستجابات وردود الفعل الانسانية تجاه الاوضاع المتغيرة للبيئة بمفهومها السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى .. الخ . ولا تقتصر ابعاد البيئات التى تحدث فيها الثورات على النواحى الداخلية بل تتعداها الى الظروف الدولية التى تؤثر على نحو او آخر فى تطور هذه الظواهر الثورية .

وبالنسبة لاسباب الثورات فان حصرها كما يقول المؤلفان عملية صعبة ، نظرا للتعقيد الشديد الذى تتصف به ظاهرة الثورة ، وان كان هناك بعض الدارسين ممن حاولوا ان يحددوا هذه الاسباب، فمنهم مثلا من يميز بين العوامل البعيدة المدى التى تزيد من درجة السخط وعدم الاستجابة للاوضاع القائمة ، والعوامل المباشرة اى التى تعجل باحداث هذا التغيير . او بمعنى آخر هناك اسباب اساسية واسباب ثانوية . ويجيء فى مقدمة هذه الاسباب الاساسية ـ كما يقول شالمرز جونسون ـ اختلال توازن النظام الاجتماعى بشكل حاد مع عدم اتخاذ اجراءات تصحح هذا الاختلال او تخفف من حدته ، وبهذا يصبح استمراره امرا متعذرا ، ومن هنا تظهر الثورة ، كاداة لاستبدال هذا النظام بآخر اكثر توازنا واكثر استجابة وارضاء للاحتياجات الاجتماعية المتغيرة. اما الاسباب الثانوية فهى الملابسات التى تسرع بوقوع الثورة واصدق ما يمكن ان يقال عنها هى انها عوامل تفجير .

ونفس هذه التفرقة يقرها هارى ايكشتين الذى قسم اسباب الثورة الى نوعين : الاسباب الاساسية او الحقيقية التى تخلق ارادة التغيير وتبرز الحاجة الملحة اليه ، والاسباب التى تؤدى الى نشوب الثورة تحت تاثير ظرف من الظروف .

وبوجه عام يحاول المؤلفان تعليل اسباب الثورات فيما يلي : هناك أولا السيطرة الأجنبية، سواء أكانت سياسية ام اقتصادية ، فهي تؤدى الى تغذية الاحساس بالتبعية وخلق التصميم على ضرورة انهاء هذه الرابطة غير المتكافئة التى تقوم على اساس الاستغلال غير العادل لدولة من الدول. ومن امثلة ذلك معظم الثورات المعادية للاستعمار التي حدثت فى آسيا وافريقيا ، او الثورات التي حدثت ضد التسلط الشيوعي فى المجر وبولندا عام ١٩٥٦ . اما المصدر الثاني فهو الظروف الاقتصادية وهي الموضوع الذى تركزت حوله تحليلات كارل ماركس الذى ربط الثورة الاجتماعية بالعوامل المادية والاقتصادية . وكذلك هناك عدد من المفكرين الذين يغلبون اهمية هذا العامل فى تغذية الثورات ومنهم **الكسيس دوتوكفيل وجودفرى التون ، وكرين برنتون ،وجيمس دافيز ،وارثر لويس** الذى يقول ان قيام فئات اجتماعية واقتصادية جديدة ، لا سيما فى الدول حديثة العهد بالاستقلال ، والتغير الذى يحدث فى الانماط التقليدية للدخل ، وعدم توازن النمو الاقتصادى ، والتفاوت فى توزيع الثروة ، كل هذا يؤدى الى القلاقل والثورات . وباختصار يمكن القول بان كل هؤلاء الكتاب والمحللين يتفقون فى أن اتجاه الجماهير من واقعها الاقتصادى وظروف حياتها المادية ، هو من أهم العوامل التي تقع بسببها الثورات . والمصدر الآخر للثورة يكمن فى النزاعات والصراعات السياسية الداخلية التى كثيرا ما تظهر بسبب انفصال النظام السياسى عن قاعدته الاجتماعية المتغيرة . وفى حالات اخرى تحدث الثورة بسبب ضعف النظام السياسى وعدم قدرته على مواجهة تحديات المشاكل التي تظهر فى الدولة . ويكون هذا الضعف من الحوافز القوية التى تدفع الى محاولة تغيير هذا النظام والاستيلاء على السلطة السياسية .

وفى مكان آخر يتحدث المؤلفان عن مراحل الثورة وهنا يشاركان **جودفرى التون** اعتقاده بانه لا يمكن تحديد نقطة البدء فى نمو اى ثورة من الثورات ، لان للثورات جذورا تمتد الى الماضى الذى قد يصبح من المتعذر التعرف على اطاره الزمني الحقيقي . ونفس هذا الراى اكده **كرين برنتون** الذى ذهب بالأمر الى حد أن قال « ان المراحل المبدئية للثورة لا يمكن تحديدها حتى بواسطة الثوار انفسهم » ، على انه فى حالات كثيرة تكون البداية المعروفة لثورة من الثورات هى وقوع انقلاب، ثم يتبع ذلك تطور هذا الانقلاب الى ثورة اجتماعية. وفى حالات اخرى تجيء الثورة نتيجة حدوث بعض الاضطرابات العنيفة ومنها تبرز الزعامات التي تقود هذه الثورات ، ومن امثلة ذلك : الثورة المكسيكية فى عام ١٩١٠ ، وثورة بوليفيا فى عام ١٩٥٢ .

واذا تجاوزنا هذه المرحلة المبدئية للثورة الى المرحلة التي تليها ، فانها المرحلة التي يطلق عليها المؤلفان « مرحلة العنف الثورى » ، اذ أن حدوث الثورة يستتبعه تدمير النظام القديم ، واستبعاد المجموعة الحاكمة التى كانت تقوده وتوجهه ،

وهذه المجموعة لا تستسلم بسهولة للثورة ، وانما تلجأ الى أسلوب المقاومة باستخدام العنف المضاد ، وهذه المقاومة التي يبديها القديم ازاء الجديد هي التي تخلع على هذه المرحلة طابع العنف .

وفي هذه المرحلة التالية على وقوع الثورة مباشرة تحدث أشياء اخرى كثيرة منها تدمير الولاءات والارتباطات الايديولوجية والسياسية للنظام الذي تغير ، واستبدالها بولاءات سياسية وايديولوجية جديدة ، كذلك يتم الترويج لقيم معينة مضادة لقيم النظام المنهار ، ووضع دستور جديد يكون بمثابة وعد بالتغييرات الكبرى التي ستنفذها الثورة .

وعلى العموم فان هذه المرحلة هي مرحلة اختلال عنيف بين ما تحاول الثورة القضاء عليه ، وبين ما تحاول ان تستحدثه وتدفع به الى الوجود ، أو بمعنى آخر ، فان طبيعة هذه المرحلة هي انها عملية هدم وبناء ، هدم القديم وبناء الجديد .

وتعقب ذلك مرحلة اخرى ، هي مرحلة ما بعد استقرار الثورة وتخلصها من كل مراكز المقاومة القديمة ، وهذه المرحلة تتركز في محاولة تثبيت كيان الثورة ، وايديولوجيتها ، وقيمها ، ومؤسساتها ، وتوفير الاستقرار الضروري لاحداث التغييرات التي بسببها قامت الثورة .

ثم ينتقل المؤلفان بعد ذلك الى مناقشة نقطة حيوية اخرى تتعلق بخصائص القادة الثوريين ، وكذلك خصائص التابعين الذين ينتظمهم اطار الثورة . وهما يطرحان تساؤلا مبدئيا عما اذا كان هناك حقيقة ما يمكن أن نسميه بالنموذج الثوري في القيادات . وللاجابة على هذا التساؤل يلجأن اولا الى استعراض بعض مما كتب في هذا الخصوص . **فكرين برنتون** مثلا يقول ان هناك بعضا من الثوار الذين لا يختلف سلوكهم عن سلوك المجرمين في المجتمعات المستقرة ، وان لم يكن هذا النموذج هو المسيطر بالضرورة على سلوك القيادات الثورية . وتستند نظرية **كرين برنتون** على أن معظم هؤلاء الثوار ينحدرون من أصول اجتماعية غير راقية . اما **جودسبيد** فهو يعتقد ان القادة الثوريين يختلفون عن الأفراد العاديين في انهم يجمعون بين قوة التصميم وعدم المرونة او العناد في التعبير عن آرائهم السياسية ، هذا بالاضافة الى طبيعتهم العاطفية غير العادية ، واقتناعهم المطلق بصحة القضايا التي يدافعون عنها ويروجون لها .

وهناك مفكر آخر مثل **اريك هوفر** الذي امكنه ان يحصر خصائل القيادة الثورية في حوالي اثنتي عشرة خصلة ، وان كان قد اعتبر اربعا منها خصالا اساسية وهي : (١) الجرأة التي تصل الى حد التهور ، (٢) القدرة على اجتذاب واستقطاب ولاء مجموعة من الأفراد المتحمسين ، (٣) القدرة على توحيد الاتباع وضم الصفوف وراء هذه القيادات ، (٤) التعصب في الاعتقاد بانها ـ أي هذه القيادات ـ هي وحدها التي تملك الحقيقة وانه ليست هناك حقيقة اخرى بجانبها .

ومن بين الصفات الاخرى التي حددها **هوفر** للقائد الثوري : الارادة الحديدية ، والاعتقاد بانه الانسان الذي اختارته الاقدار لهذه المهمة الثورية ، وجاذبيه الشخصية Charisma التي تمكنه من فرض الطاعة العمياء على تابعيه ، والقدرة على تفهم واستيعاب الطبيعة الانسانية . ويستبعد هوفر من هذه الصفات القيادية : الذكاء الخارق ، والأصالة ، ونبل الشخصية ، وهو يرى انها ليست مقومات ضرورية للقيادات الثورية ، لان هذه الصفات تتضاءل وتفقد تأثيرها بجانب صفات اخرى : مثل الصلف ، والنزعة المتمردة على العالم القائم ، والاستهانة بآراء الاخرين او حتى احتقارها . وهتلر وموسوليني يعطيان مثلا واضحا على ذلك .

اما المؤلفان فانهما يخلصان من ذلك كله الى القول بأن هناك عدة خصائص تجمع بين القادة الثوريين ، ومنها ان هؤلاء القادة يجب أن يكونوا على قدر معين من التعليم وليس ضروريا ان يكونوا مثقفين Intellectuals كما يجب ان يكونوا قادرين على خلق ايديولوجية تعبر عن أفكارهم وتترجم سخطهم على الواقع الذي يسعون الى استبداله .

وحول خصائص التابعين ، يقول المؤلفان ، ان الثورات الاجتماعية تتميز بعدم وجود فوارق اساسية في صفات القادة والتابعين ، بعكس الحال مع الانقلابات التي تظهر فيها هذه الفوارق والاختلافات فالثورة الاجتماعية تجيء تعبيرا عن أوضاع معينة ينفعل بها القادة والتابعون على حد سواء ، بعكس الانقلابات التي تجيء تعبيرا عن اوضاع تشعر بها أقلية مغامرة ، ومن ثم يكون هناك مجال لظهور اختلافات في هذه الخصائص والصفات .

وبجانب هذه الملاحظة التي يبديها المؤلفان حول خصائص التابعين في كل من حالتي الثورة

والانقلاب ، فان هناك كتابا آخرين ممن تصدوا لهذه النقطة بالتحليل . ومنهم **اريك هوفر** الذي اجمل عدة خصائص راى ضرورة توافرها في التابعين الذين يقفون وراء القيادات الثورية ومنها: قوة الشعور بالخيبة والمرارة من جراء استمرار نظام معين . وتوافر الرغبة الاكيدة في تدمير هذا النظام واستئصال جذوره، هذا الى جانب صفات اخرى مثل الخضوع والطاعة والاستعداد الكامل لتنفيذ ما يطلب منهم من مهام وتكليفات . وهناك ايضا **هويز بوم** الذي يرى ضرورة وجود نزعة مثالية خياليه في هؤلاء التابعين ، لانه بدونها لا يمكن ان تحدث ثورات كبرى ، ويضرب مثلا لذلك بالثورتين الفرنسية في عام ١٧٨٩ ، والروسية في عام ١٩١٧ .

وبوجه عام ، ينظر المؤلفان الى فئات الفلاحين على انها اقل فئات المجتمع ثورية ، وذلك لكونها بعيدة عن التاثر بالايديولوجيات التي تغذى الرغبة في التغيير الاجتماعي ، بعكس الفئات العمالية التي تقطن المدن ، فهي بحكم تنظيمها وانفتاحها على الافكار والايديولوجيات المختلفة ،تكون هدفا سهلا للدعايات الثورية ، وتربة خصبة لنمو الثورة وازدهارها .

وهذا الاعتقاد من جانب **لايدن وشميت** يلتقي مع تحليلات النظرية الماركسية التي ترى في العمال او طبقة البروليتاريا ركيزة الثورة وعمودها الفقري ، وذلك بسبب قوة احساسهم بالظلم والاستغلال الواقع عليهم من طبقة البورجوازيين المتملكين لادوات الانتاج من جهة ،وبسبب قدراتهم التنظيمية العالية والمكتسبة من واقع دورهم الخاص في العملية الانتاجية من جهة اخرى ، ولكن اذا اخذنا بهذا المعيار الماركسي في التفرقة بين العناصر الثورية ، والعناصر غير الثورية فان ذلك يعني تجميد احتمالات الثورة الاجتماعية في المجتمعات الزراعية أو غير الصناعية ، على الرغم من انه قد تكون هناك مصادر للاستغلال الاجتماعي لا تقل في ضراوتها عن الاستغلال الذى عناه ماركس، الأمر الذي يجعل من الاحساس بضرورة التغيير امرا ملحا . والأمر الاكثر واقعية وموضوعيه ، من وجهة نظرنا هو أن ينظر الى المشكلة برمتها من زاوية الظروف الذاتية لكل مجتمع ، وما اذا كانت الأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة تستجيب اولا تستجيب للاحتياجات الاجتماعية العامة .

وفي فصل آخر من الكتاب يتحدث المؤلفان عن الايديولوجية الثورية ، فيذكران انه لا يمكن ان تكون هناك ثورة بدون دليل او تبرير نظرى وايديولوجي يلازمها ، حتى يعطيها مضمونا يحدد اتجاهها من قضية التغيير التي تطرحها على المجتمع . وهذه هي الحقيقة التي اشار اليها لينين حين قال انه ليس هناك عمل ثوري بدون نظرية ثورية .

ووظيفة الايديولوجية ، كما يحللها المؤلفان ،هي تبرير العنف الذى يصاحب قيام الثورة ، كما انها الاداة التي تستخدم في تبرير عملية التدمير النظام القديم ، وتحديد معالم التغيير الذى سيتم بعد نقل السلطة السياسية من مراكزها القديمة الى مراكزها الجديدة .

ورغم هذه الاهمية لدور الايديولوجية في الثورة فان مضمون هذه الايدلوجيات الثورية يتفاوت تفاوتا كبيرا من ثورة الى اخرى. فالثورة البولشفية ارتكزت على ايديولوجية ذات ابعاد وافتراضات نظرية كثيرة متشابكة ، بينما استندت الثورة الامريكية على وثيقة نظرية واحدة هي اعلان الاستقلال ، وكذلك الثورة الفرنسية التي اقترنت باعلان حقوق الانسان ، والثورة المصرية التي اقترنت بكتاب فلسفة الثورة .. وهكذا . وفي راى المؤلفين ان الثورتين الفرنسية والروسية هما من ابرز الثورات التي تولدت عنها ايدولوجيات ولم تكن احداثهما العاصفة الا نتاج تراكمات ايدلوجية على مدى سنوات طويلة سابقة على وقوعهما .

ويتناول الكتاب بالتحليل عناصر ابرز الايديولوجيات الثورية التي شهدتها المجتمعات الانسانية المعاصرة ،وهي الايديولوجية الماركسية، والايديولوجيات القومية ،والايديولوجيات الثورية العارضة أو التي ليس لها مضمون محدد او محتوى متكامل ، وانما تستحدث على نحو يستطيع ان يبرر ما حدث وهي ما يطلق عليه Make – Shift Idea – Log/ وهذا النوع الأخير من الايديولوجيات ـ كما يؤكد المؤلفان ـ هو النتاج العملي لجو الفوضى والاضطراب الذى تخلقه بعض الثورات بحسب ظروفها والبيئات التي تنشأ فيها ، وعلى ذلك فهي تختلف من وقت الى وقت ، ومن شعب الى شعب .

والجزء الاخير من الكتاب هو بمثابة دراسة تطبيقية مقارنة لعدد من الثورات التي حدثت في بعض اجزاء من العالم ، هي على التحديد امريكا

اللاتينية ، والشرق الاوسط ، وهذه الثورات هي الثورة المكسيكية في عام ١٩١٠ ، والثورة الكوبية في عام ١٩٥٩ والثورة التركية في عام ١٩٢٣ ، والثورة المصرية في عام ١٩٥٢ . وربما كان اختيار هذا النطاق الجغرافي بالذات راجعا الى خبرة المؤلفين به اكثر من غيره ، حيث ان احدهما وهو الدكتور كارل لايدن هو استاذ علم الحكومات بمركز دراسات الشرق الأوسط التابع لجامعة تكساس وهو صاحب خبرةطويلة ومتعمقة باحوال منطقة الشرق الأوسط ؛ أما الدكتور كارل شميت فهو أستاذ علم الحكومات بنفس الجامعة، وهو خبير في الشئون السياسية لامريكا اللاتينية، وله فيها عدة مؤلفات اهمها :الشيوعيةفي المكسيك، وديناميكات السياسة والحكم في أمريكا اللاتينية.

وقد اتبع المؤلفان في اجراء هذه الدراسة المقارنة نهجا منظما Systematic اى انهما حاولا دراسة كل ثورة من خلال المقاييس النظرية التي اسهبا في عرضها وتحليلها في الجزء الاول من هذا الكتاب ، وهي على وجه التحديد :

١) ظاهرة القوة والعنف وما اذا كانت تدخل ضمن خصائص اى من هذه الثورات ، اى هل تم الالتجاء الى العنف او ان الثورة قد حدثت بطريقة سلمية ؟

٢) الأسباب التي ادت الى نشوء كل واحدة من هذه الثورات .

٣) مراحل التطور المختلفة التي قطعتها كل ثورة ، والخصائص والمسئوليات التي اقترنت بكل مرحلة .

٤) طبيعة القيادات ومجموعات التابعين الذين ينتظمهم الاطار الثوري .

٥) ايديولوجية الثورة .

وقد انتهت هذه الدراسة المقارنة الى اعطاء بعض النتائج الحيوية حول كل واحدة من هذه الثورات بطريقة تحدد معالمها العامة في النهاية .

فبالنسبة للثورة المكسيكية في عام ١٩١٠ كانت من أكثر هذه الثورات عنفا ؛ ويرجع ذلك الى ان ظاهرة العنف المتطرف كانت الطابع المميز للسياسة المكسيكية حتى اواخر القرن التاسع عشر ، وكان النظام الداخلي يرتكز في الأساس على عنصر الكبت السياسي . ولذا فانه لم يكن هناك ثمة مفر من استخدام العنف للاطاحة بدكتاتورية **دياز** القائمة في المكسيك آنذاك .

وهذه الثورة المكسيكية العظيمة التي تزعمها **فرانشيسكو ماديرو** اطلقت القوى الاجتماعية من عقالها بشكل اتاح اعادة تصميم الهيكل الاجتماعي وما يرتبط به من أوضاع وعلاقات على نحو جد مختلف .

اما شخصيه ماديرو ، الذى لم يكن قد تجاوز حينذاك الحادية والثلاثين من عمره ، فلم تكن من الطراز الثوري بالمعنى الصحيح وان كانت قيمته قد تركزت في أنه استطاع ان يظهر كشخصية قوميه ، وكرمز يمكن ان يجمع حوله الشعب الساخط على الأوضاع التي خلقتها الدكتاتوريات الجائرة في المكسيك وبدون هذه المعاني التي كانت ترمز اليها شخصية ماديرو ، كان من الممكن لدكتاتورية دياز ان تجهز على بوادر الثورة التي بدات تنتشر في اجزاء متفرقة من الدولة .

وثورة المكسيك هذه لم تكن لها ايديولوجية ثوريه تحدد طابعها العام من الناحيتين السياسية والاجتماعية ، كما لم تعلن عن اى برنامج ثورى ذى ابعاد ومضامين دولية ، كما حدث مع بعض الثورات وبالاخص الثورتين الفرنسيةوالروسية. وربما كان ذلك راجعا الى كونها ثورة محلية تمت في ظروف مكسيكيةخالصة،وكانتموجهة بالدرجة الاولى الى تغيير واقع الشعب المكسيكي نفسه .

وقد استطاعت هذه الثورة خلال مراحل تطورها المختلفة ان تقلل من استخدامات العنف الى الحد الأدنى الضروري الذي يستوجبه امن الثورة ويهيىء لها القدرة على الاستمرار . وقد امكن تجنب الاسراف في استخدام العنف ، رغم ان الثورة كانت قد بدات تنفذ سلسلة من برامج الاصلاح الاجتماعي الجذرى . والذى جعل تجنب العنف المتطرفامرا ممكنا هو طبيعة العناصر التي هيمنت على قيادة الثورة ، فقد كانت كلها عناصر معتدلة ، استطاعت ان تبعد الفئات المتطرفة عن التاثير في اتجاهاتها واساليبها .وطيلة هذهالمراحل التي قطعها تطور الثورة المكسيكية امكنها ان تبلور عددا من الأفكار التي استخدمت كاداة لتوجيه الحكم . وقد استقرت هذه الافكار واكتسبت من القوة والاحترام ما جعلها موضع القبول التام حتى من قبل الزعامات الحاكمة حاليا .

وبالنسبة للثورة التركية التي قادها مصطفى كمال اتاتورك في عام ١٩٢٣ فانها لم تكن ثورة

مبنية على العنف كما حدث في غيرها من الثورات. اما عن الاسباب التي قادت اليها فهي ترجع الى حالة السخط التي عمت تركيا عدة اجيال ، وان كان الذى حركها واسرع بها هو هزيمتها في الحرب العالمية الأولى وتحلل امبراطوريتها وانهيارها ، والاستيلاء على ممتلكاتها ، واحتلال جانب هام من الاراضي التركية نفسها بواسطة الدول الاجنبية، وهي امور نتج عنها ان اصيبت مؤسساتها السياسية بما يشبه الشلل التام .

ويرجع نجاح اتاتورك في قيادة هذه الثورة الى كونه البطل العسكرى الحقيقي الذى برز من الحرب ضد الغزو والاحتلال الاجنبي لتركيا ، وهو الذى استطاع ان يجسد ارادة المقاومة في وقت كان كل ما فيه يدعو الى قبول الهزيمة والاستسلام للامر الواقع ، وهذه الحقيقة هي التي ادت الى تركيز جانب هائل من الولاء السياسي للشعب التركي في اتاتورك ، كما انها هي التي أدت الى الابقاء عليه في مركز السلطة والقيادة دون منازع .

وبعد نجاح ثورة اتاتورك اخذ يحولها من الطابع الوطني البحت الى النواحي السياسية والثقافية ، وهو لم يكن معنيا بالامور الاقتصادية بقدر ما كان معنيا بنقل تركيا الى دائرة الحضارة والثقافة الغربية ، ومحو كل اثر لثقافتها الشرقية التي اعتقد انها كانت السبب المباشر وراء تخلفها وما ألم بها من هزائم ونكبات .

وقد ادى ذلك باتاتورك الى تنفيذ العديد من البرامج التي كانت لها أصداء واسعة داخل تركيا وخارجها .

اما عن ايديولوجية ثورة اتاتورك فانها تبلورت على شكل عدد من الحجج والافكار التي استخدمت في تبرير التغييرات التي استحدثتها الثورة . وعموما يمكن تحديد عناصر الايديولوجية الكمالية في ستة عناصر متميزة هي :

١ ـ التمسك بالمبدا الجمهورى .

٢ ـ القومية .

٣ ـ الشعبية Pop: lism ، بمعنى تدمير الامتيازات الاجتماعية والتركيز على معيار الكفاية الفردية ومبدا الفرص المتكافئة للجميع دون ما تمييز .

٤ ـ تركيز السلطة الاقتصادية وسلطة التخطيط الاقتصادى في يد الدولة Etaism

٥ ـ الفصل الكامل للدين عن الدولة Secularism

٦ ـ الثورية اى ان الثورة مستمرة وانها لم تكن لتنتهي بمجرد حدوثها ، بل انها ظاهرة تتطور مع الوقت .

واذا ما تعمقنا في تحليل التاثيرات وردود الفعل التي تسببت عنها هذه الثورة في خارج تركيا ، فان هذه التاثيرات ، في راى المؤلفين ، كانت اوضح واقوى ما تكون في إيران وافغانستان . ففي ايران قام رضا خان بانقلاب في عام ١٩٢١ ، ثم اعلن نفسه شاها لايران في عام ١٦٢٥ ، وقد اقتبس رضا شاه كثيرا من افكار اتاتورك ومبادئه ، وكذلك فعل نفس الشيء أمان الله ملك افغانستان .

بعد ذلك ينتقل المؤلفان الى تحليل الثورة المصرية في عام ١٩٥٢ ، فيقولان ان هذه الثورة تمت دون عنف ودون اراقة دماء . ويرجع ذلك في رايهما الى ان الطابع الغالب على تاريخ السياسة في مصر هو طابع المسالمة وعدم العنف .

وفيما يتعلق بالاسباب التي ادت الى تفجير هذه الثورة فمنها : مظاهر الخلل والانهيار شبه الكامل التي اصابت اجهزة الحكم قبل الثورة ، وفقدان النظام القديم كل مقدرة حقيقية على مجابهة المشكلات الحيوية المرتبطة بواقع الحياة المصرية ، فالملك السابق فاروق لم يكن عنده ادنى شعور بالمسئولية ، كما ان السواد الاعظم من الشعب كان يحيا حياة التخلف والتخلف ، بالاضافة الى ان الاحتلال الاجنبي كان جاثما على صدر مصر ، ثم هناك المرارة القاسية التي خلفتها الهزيمة القاسية في حرب فلسطين في عام ١٩٤٨ ، والتي جرحت كبرياء الجيش وأوجدت فيه شعورا بالذلة والمهانة .

ويقول المؤلفان انه ما من عامل كان له اكبر الاثر في التعجيل بوقوع هذه الثورة مثل الفساد الذى كان ضاربا اطنابه في صفوف الجيش ، وبخاصة على مستوى القيادات ، وقد ولد هذا الفساد سلسلة من ردود الفعل النفسية العنيفة في أوساط صغار الضباط الذين كانوا ينتمون بطبيعة تكوينهم الاجتماعي الى الطبقات المتوسطة ، ويبدا هذا اوضح ما يكون بعد عام ١٩٤٨ ، أى في أعقاب الهزيمة في حرب فلسطين . وقد شهدت هذه

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

Chorley, R. J. ; (ed) : **Water, Earth and Man : A Synthesis of Hydrology, Geomorphology and Socio-Economic Geography,** Methuen, London 1969.

Crowther, J. G. ; **Scientific Types,** The Cresset Press, London 1968.

Devons, S. (ed) : **Biology and the Physical Sciences,** Columbia U.P., N.Y. 1969.

Ebling, F. J. ; (ed) : **Biology and Ethics,** Academic Press, London, 1969.

Fisher, P. & Bender, A. ; **The Value of Food,** Oxford U.P., London 1970.

Foulkes, S. H. & Prince, G. S. (ed) : **Psychiatry in a Changing Society,** Tavistock, London 1969.

Gittings, J. ; **Survey** of the Sino-Soviet **Dispute**, Oxford U.P. ; London 1968.

Goffman, E. ; **The Presentation of Self in Everyday Life** ; Allen Lane, The Penguin Press, London 1969.

Harre, R. ; (ed) : Scientific Thought 1900-1960, Clarendon Press, **Oxford** 1969.

Hayter, A. ; **Opium** and the Romantic Imagination., Faber and Faber, London 1968.

Kermode, F. ; **Continuities** ; Routledge & Kegan Paul, London 1968.

Nakayama, S. ; **A History of Japanese Astronomy : Chinese Background and Western Impact,** Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1969.

O'Neil, W. M. ; Fact and Theory : **An Aspect of the Philosophy of Science,** Sydney U.P. ; 1969.

Rescher, N. ; (ed) : **Studies in the Philosophy of Science,** Blackwell, Oxford 1969.

* * *